

**UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
METROPOLITANA**  
Casa abierta al tiempo



**Azcapotzalco**

DIVISIÓN DE CIENCIAS Y ARTES PARA EL DISEÑO  
Especialización, Maestría y Doctorado en Diseño

**APROPIACIÓN DEL ESPACIO URBANO POR  
INDÍGENAS EN EL CENTRO HISTÓRICO DE  
LA CIUDAD DE MÉXICO. DOS ESTUDIOS DE  
CASO: LA PLAZA DE LA SOLIDARIDAD Y  
EL PREDIO DE LÓPEZ**

**Lic. Sergio Chua Torres**

Tesis para optar por el grado de Maestro en Diseño  
Línea de Estudios urbanos

Miembros del Jurado

**Dr. Jorge G. Ortiz Leroux**

*Director de la tesis*

**Dr. Jorge Mercado Mondragón**

*Co-director de la tesis*

**Mtro. Jorge Ortiz Segura y Bustos**

**Dr. Pablo Gaytán Santiago**

**Dr. Elías Antonio Huamán Herrera**

*Sinodales*

México, D.F.  
Noviembre del 2014

# Índice

<b>Resumen</b>	<b>5</b>
<b>La ciudad como mosaico cultural</b>	<b>6</b>
<b>1. Problema de investigación y contexto</b>	<b>9</b>
1.1. El centro histórico y los indígenas	9
1.2. La ciudad se puebla de indios. Una revisión sintética	21
1.3. Entre el folklor y la participación étnica en la ciudad	25
1.4. La etnicidad en los estudios urbanos	28
1.5. Recorrido metodológico	39
<b>2. Apropiación del espacio urbano</b>	<b>44</b>
2.1. <i>Estudio de caso: Plaza de la Solidaridad</i>	44
2.1.1. Historia y contexto de la Plaza	44
2.1.2. Una tarde dominical en la Plaza de la Solidaridad	50
2.1.3. Apropiación comercial de la Plaza	54
2.1.4. La multiculturalidad y ¿la discriminación?	56
2.1.5. Lo invisible	60
2.1.6. Amanece en la plaza	63
2.1.7. ¿La auto-invisibilización?	66
2.1.8. Lilía	69
2.1.9. Don Pablo	73
2.1.9. Salida de la plaza	75
2.2. <i>Estudio de caso: Predio de López</i>	78
2.2.1. Acercamiento al predio	78
2.2.2. ¿Quiénes son los triquis y por qué llegaron allí?	81
2.2.3. La calle López	85

2.2.4. La casona	91
2.2.5. Indígena en la ciudad	95
2.2.6. El segundo nivel de la casona	99
2.2.7. Desde la azotea	103
<b>3. Indígenas en el espacio urbano</b>	<b>107</b>
3.1. Percepción del espacio urbano	107
3.2. Re-descubrimiento de las identidades indígenas	110
3.3. Lo indígena moldea el espacio urbano	118
3.4. El espacio urbano determina lo indígena	122
<b>4. Conclusión. Transformación mutua del indígena y la ciudad</b>	<b>127</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>131</b>
<b>Curriculum Vitae</b>	<b>136</b>

# Índice de fotografías, cuadros y mapas

## Fotografías

Foto 1. Foto documental <i>Mazahuacholoskatopunk</i> .....	20
Foto 3 y 4. Durante (arriba) y después (abajo) de la rehabilitación parcial de la Plaza de la Solidaridad . .....	49
Foto 5. Fotograma del documental Calle López, 2013.....	86
Foto 6. Gerardo Barroso y Lisa Tillinger en el balcón de su departamento en López. ....	88

## Cuadros

Cuadro 1. Plan de Manejo Integral del Centro Histórico de la Ciudad de México 2011-2016	12
Cuadro 2. Subirá plusvalía de predios aledaños a la Alameda Central	14
Cuadro 3. Tipos de centralidad planteadas por Carrión (2012)	19

## Planos

Plano 1. Presencia indígena en Perímetro A y B del Centro Histórico	16
Plano 2. Plaza de la Solidaridad	45
Plano 3. Predio de López #23	82

## **Resumen**

Este proyecto de investigación se basa en el estudio y análisis de las formas de apropiación material y simbólica del espacio urbano por grupos indígenas, a través de dos estudios de caso en el centro histórico, con el propósito de explicar las transformaciones identitarias de estos grupos en la ciudad contemporánea y los posibles efectos en la transformación del espacio urbano.

Veremos que los procesos de transformación cultural que acompañan los procesos de migración indígena se reflejan en las distintas formas de apropiación del espacio urbano. Estos procesos impactan de dos maneras: por un lado la ciudad modifica la identidad de los indígenas y por otro lado, aparecen nuevas formas de reinención indígena que transforman la ciudad como mosaico cultural.

Este estudio nos explica las múltiples formas en que se manifiesta la presencia indígena en el espacio urbano, su mutación identitaria y cómo el espacio se transforma también con su presencia y da a la ciudad una dimensión más explícita de etnicidad.

## La ciudad como mosaico cultural

Los actores urbanos en la ciudad de México son tema recurrente en los estudios acerca de la ciudad, particularmente en su relación con los espacios vitales de la vida cotidiana, como los son: las plazas públicas, los modernos centros comerciales, las calles, los hitos urbanos, las vialidades, y todo aquello que se refiera al espacio urbano.

Los espacios urbanos no se conforman únicamente con su ambiente construido sino también con los actores social, a partir de las representaciones y el imaginario que enarbola sobre el espacio. Es decir, hablamos de estructuras espaciales y sociales que se configuran con la apropiación espacial de actores que expresan identidades colectivas e individuales que buscan establecerse de algún modo en el espacio urbano que puede ser ocupado por uno o por grupos varios identitarios ya de sea de manera efímera o permanente.

Es por eso que en términos simples, decimos que el “éxito del espacio público” se manifiesta en términos cuantitativos y cualitativos en relación con los usuarios y la diversidad de actividades que allí se realizan.

Además de esta relación, diversos temas nos orientan a reflexionar sobre los tipos de asentamientos humanos y su relación con la ciudad como la vivienda y las nuevas centralidades que se forman en su entorno. Actualmente este tema tiene mucha relevancia porque en la búsqueda de “nuevas centralidades”, numerosos proyectos habitacionales de vivienda en la periferia no han tenido las ventajas de una adecuada centralidad urbana que requieren, por lo que han pasado a ser de “ciudades dormitorio” a “ciudades abandonadas”.

En este sentido, la ciudad atrae de manera determinante a una gran diversidad de personas hacia su corazón central en la que encontramos también nuevas centralidades ya consolidas<sup>1</sup>, por lo que estos nuevos focos de atracción se explican a partir del desarrollo de actividades productivas, que en buena medida son impulsadas por el carácter de economía terciaria de la ciudad.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Fernando Carrión (2012), nos propone tres formas de analizar la centralidad que repasaremos más adelante, estas son: la tradicional, la funcional y la temática.

<sup>2</sup> “En el sector terciario de la economía no se producen bienes materiales; se reciben los productos elaborados en el sector secundario para su venta; también nos ofrece la oportunidad de aprovechar

En fin, vemos una ciudad envuelta en este contexto que aspira a ser “compacta” con ambiciosos programas de redensificación en su zona central.

Estos temas, entre otros, son un eje transversal que atraviesa muchos de los tópicos referidos a la ciudad ya que, en la evaluación de los motivos y consecuencias de estos fenómenos vemos en general una clara posición de habitar la ciudad con todo lo que ello implica. Por lo que en la búsqueda de mejores condiciones de vida, uno de esos grupos que se resiste a abandonar la ciudad y por el contrario se dispone a ocuparla y a habitarla son los indígenas residentes de la ciudad de México.

Por tanto, mi proyecto de investigación se basa en el estudio y análisis de las formas de apropiación material y simbólica del espacio urbano por grupos indígenas, a través de dos estudios de casos en el centro histórico, con el propósito de explicar las transformaciones identitarias de estos grupos en la ciudad contemporánea y los posibles efectos en la transformación del espacio urbano.

Lo anterior lo entendemos bajo el entendido de que los procesos de migración indígena se acompañan por un profundo proceso de transformación cultural que se refleja en las distintas formas de apropiación social del espacio urbano. Estos procesos impactan de dos maneras: por un lado la ciudad modifica la identidad de los indígenas. Por otro lado, aparecen nuevas formas de reinención urbana del indígena que modifican la valoración de la ciudad como mosaico cultural.

Por ello, este estudio nos explica las múltiples formas en que se manifiesta la presencia indígena en el espacio público, su transformación identitaria y cómo el espacio cambia también con su presencia y da a la ciudad una dimensión más explícita de etnicidad a su espacio urbano.

De manera que en el primer capítulo de este proyecto realizaré un breve análisis del camino que han recorrido los indígenas en la ciudad, con un énfasis en el centro histórico, señalando las variantes condiciones del indígena residente y su relación con la ciudad. Lo cual me servirá de antesala para constituir mi bagaje teórico y metodológico para abordar el tema de apropiación del espacio urbano por parte de este actor social.

---

algún recurso sin llegar a ser dueños de él, como es el caso de los servicios. Asimismo, el sector terciario incluye las comunicaciones y los transportes.” (INEGI, 2013).

En el segundo capítulo, hago un desarrollo de mis casos de investigación. Retomo las actividades del trabajo de campo y las muestro bajo la metodología planteada. Es decir, desde la etnografía urbana basada en *la descripción densa de la realidad*, así como las entrevistas fugaces y a profundidad que realice en los dos estudios de caso.

En el tercero, realizó un análisis del proceso de apropiación desde una perspectiva teórica que involucra la metodología planteada, así como las hipótesis y preguntas elaboradas para este trabajo de investigación. Hago una reflexión teórico-metodológica subrayando la mirada indígena al espacio urbano y cómo esté interviene en la configuración del indígena de manera recíproca.

Por último, concluyo con una reflexión sobre la transformación mutua del indígena y la ciudad, en términos identitarios y arquitectónicos respectivamente, donde elaboró una prospectiva de la línea por el que avanzan estos fenómenos y la manera de analizarlos en futuras investigaciones.



# **1. Problema de investigación y contexto**

## **1.1. El centro histórico y los indígenas**

La intención de estas líneas es presentar mi problema de investigación y contextualizarlo en las condiciones que actualmente se observan en el Centro Histórico (CH) de la ciudad de México y observar las consecuencias que esto implica para los indígenas residentes en la ciudad. Con ello puedo estudiar y analizar las formas de apropiación material y simbólica del espacio urbano por indígenas en esta zona lo cual nos ayudara a explicar las contradicciones de adaptación y desajuste de estos grupos a la ciudad moderna.

De tal suerte que podemos encontrar cronológicamente la estancia de los indígenas en la ciudad desde su fundación misma. Pero en todo caso, se puede ubicar su presencia de manera más reciente y consistente con la reconstrucción de esta parte de la ciudad después del sismo del 1985 ya que desde esa época encontramos también una intención de reconstruir la ciudad hasta la actualidad por actores tan heterogéneos como la ciudad misma.

Observamos entonces que el CH ha representado un espacio para la búsqueda de vivienda y de trabajo para los sectores de bajos ingresos que se ha manifestado con claridad en el comercio ambulante que dicha zona alberga y que en la actualidad ha sido desplazada paulatinamente bajo diferentes acciones gubernamentales.

Paralelamente, la rehabilitación del CH ha implicado en cierto modo el desplazamiento de grupos marginales de bajos ingresos a zonas periféricas de la ciudad, como el caso de algunos grupos de indígenas migrantes, que se establecen en su gran mayoría como vendedores ambulantes.

En suma, el CH es un espacio de conflicto y negociación de diversos actores que se dan cita en este lugar que aun tiene muchos procesos urbanos en puerta que seguirán bajo intensas discusiones y por supuesto transformaciones.

Se pueden observar dos conceptos claros en la revitalización del centro histórico que han incidido de manera clara en ella: la política económica neoliberal<sup>3</sup> y el poder político.

Este último concepto lo encontramos como la práctica que orienta y fomenta las actividades de diversos sectores que intervienen en el CH por lo que, comenzaremos a definir la política bajo la concepción del politólogo Lorenzo Mayer (2012) quien la define simplemente en estos términos, “*quien consigue qué, cómo y cuando*”.

Sin embargo, bajo esta concepción podemos encontrar que existen diferentes formas de “hacer política” contextualizadas en relaciones verticales de tipo político, económico y social establecidas por un poder político central que se sustenta en el sistema de partidos políticos. En esta plataforma, la política basada en las “prácticas corporativas y de control político” satisface las necesidades básicas de los agremiados quienes compensan a los partidos con su voto y ofrecen directa e indirectamente cierta estabilidad al gobierno ya que, en este sistema se regulan sus demandas sociales.

En este sentido, esta forma de organización política que generó este poder y control político basado en el corporativismo lo encontramos claramente definido desde la época Cardenista que optó por fundamentar su Plan Sexenal con el apoyo de las masas trabajadoras aglutinadas en grandes centrales divididas por tres grandes sectores: el obrero, el campesino y el popular. Situación que más tarde resultó contraria a los propósitos del régimen ya que como veremos en esta cita buscaba fortalecer a los trabajadores junto con el *Estado de la Revolución*.

*“(…) hacer de él [Estado] una verdadera potencia social, que estuviera en condiciones de llevar a cabo la transformación que el país necesitaba; y esto se lograría unificándolo y organizando a las masas bajo la dirección del propio Estado de la Revolución. (...) [el*

---

<sup>3</sup> Entenderemos la política económica neoliberal como una parte del proceso de globalización mundial en el que México está inscrito, es decir, una “globalización económica parcial”, en la que en términos simples encontramos como una concepción filosófica y económica que se basa en el libre mercado como soporte del desarrollo mundial que deja en un segundo término los “viejos” nacionalismos a ultranza que se observaban fundamentalmente antes de la época de los 80’s. México entró de manera abierta al proceso de “globalización económica” que se desarrolla bajo políticas neoliberales dictadas por organismos internacionales como el Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional con el gobierno neoliberal del presidente Miguel de la Madrid, que tuvo como una de sus expresiones la desnacionalización de empresas cuya administración estaban bajo el control del gobierno y pasaron a manos de la iniciativa privada bajo la premisa del liberalismo económico del “*laissez passer*” (dejar hacer, dejar pasar), que se refiere a la libertad económica que los Estados-nación deben proporcionar a los grandes capitales transnacionales. Por lo que, las políticas neoliberales entraron de manera rotunda al desplazamiento del nacionalismo revolucionario mexicano y a su mínima intervención de éste, en asuntos económicos que competen ahora a la “mano invisible que es capaz de regular y ordenar los vaivenes de la economía a nivel mundial”.

*Estado buscaba] por obligación revolucionaria y propósitos de justicia, a favor del proletariado, estimular la formación del frente único, apoyándolo para que se cree con positiva autonomía y no esté sujeta su existencia a los vaivenes políticos. La organización de los trabajadores será la que pueda realizar el desarrollo de la economía nacional cuando logre que el trabajo tenga la participación que le corresponda en la producción” (Córdova, 1984: 70).*

Actualmente vemos que estas premisas fueron degenerando en una política corporativa que sustenta el poder político de las masas que se aprovecha solamente en las contiendas electorales y sirven para minúsculos grupos políticos que movilizan o desmovilizan a sus agremiados, ya que en muchas ocasiones se mantienen ligados al aparato del Estado por lo que en ocasiones también pueden ser utilizados para aplaudir al sistema mientras sus exigencias se mantienen reducidas a demandas primarias que son satisfechas en la medida de su participación. Esta forma de “política clientelar” que deriva del poder político mexicano se convierte en una situación paradigmática que atraviesa a diversos actores en el CH.

Las políticas corporativas o clientelares generan formas de control político que se manifiestan espacial y territorialmente, tanto en los ámbitos urbanos como rurales. En la ciudad las formas de control clientelar a través del sistema de partidos que Arnaldo Córdova (1984) describe a detalle en su obra, permean así diversas formas de organización social, tanto las agrupaciones sociales, sindicales o sectoriales, entre las cuales encontramos por ejemplo a los comerciantes y otros organismos de tipo laboral que tienden a absorber al indígena migrante sin trabajo que se acerca a la ciudad.

De modo que las políticas neoliberales y el poder político generan en este sentido no sólo formas de exclusión económica, sino también formas de dominación y control en las cuales por supuesto ha quedado inserta la población indígena migrante que se instala en las ciudades. De este modo, en mis dos estudios de caso pretendo aportar una visión más concreta de este proceso sociopolítico y económico en relación con la apropiación urbana del indígena en el centro histórico de la ciudad.

Vemos que los actores que coexisten en el CH han emprendido esta negociación que se deriva de estos dos conceptos. Ello ha implicado una diversidad de planes y programas propuestos por diversos actores sociales y políticos que han modificado constantemente la planificación de la ciudad. Y aunque de manera lenta, los cambios se van observando en

lugares como la Plaza de la Alameda, que junto con toda la zona aledaña sufrió de manera clara los efectos destructivos físicos y simbólicos del temblor de 1985.

Aquí apunto que las consideraciones elaboradas por esta multiplicidad de actores ha variado sobre el CH desde establecerlo como un lugar donde la conservación de su patrimonio se consiga con acceso limitado hasta establecerlo como centro turístico y de ámbito comercial moderno. Además se ha planteado regenerarlo como lugar de residencia. Todas estas consideraciones advierten siempre un cambio en el de uso de suelo según sean los intereses que los actores pretendan establecer. Encontramos pues, una gran diversidad de proyectos que constantemente son negociados entre los actores que están en este espacio: “casas comerciales tradicionales, inversionistas, residentes, dueños y corredores de bienes raíces, comerciantes ambulantes, políticos, planificadores, etcétera” (Erzo, 2002: 268). Esto me parece importante retomarlo porque el cambio en el uso de suelo evidentemente entra en conflicto con los sectores populares que allí viven o desarrollan todo tipo de actividades. Aquí hablamos de residentes pobres, trabajadores, comerciantes ambulantes y por supuesto, indígenas residentes.

Partimos de que este tema no solo forma parte del desarrollo de nuestra metrópoli, sino que forma parte de un proceso de transformación global que es importante considerar. Los cambios y transformaciones en otras ciudades que se han conseguido recientemente bajo el lineamiento de políticas urbanas han buscado un mejoramiento estético de los CH (Hiberaos, 2005, 2006). Las instituciones encargadas de ello (incluidos los gobiernos local y federal), tienen una visión hegemónica de lo que debe ser la ciudad y por ende, sus principales espacios. Se ha mejorado su imagen estética con el claro objetivo de captar inversiones financieras locales y extranjeras (*Ver Cuadro 1*).

**Cuadro 1. Plan de Manejo Integral del Centro Histórico de la Ciudad de México 2011-2016**

<i>Líneas estratégicas</i>	<i>Objetivos</i>	<i>Acciones</i>
Habitabilidad	Espacio público	Mejoramiento de la seguridad Rehabilitación de las plazas y jardines público Arte en el espacio público Conservación del espacio público por excelencia Un espacio público por excelencia Señalética urbana Ordenamiento del paisaje urbano
	Recuperación de vivienda	Formación jurídica de la propiedad inmobiliaria Procedimientos para la gestión de proyectos Financiamiento de proyectos Vinculación de oferta-demanda de vivienda

**Fuente: Gaceta Oficial del GDF**

Si seguimos el curso de estos proyectos nos damos cuenta que la modificación del espacio urbano y su paisaje generan nuevos imaginarios urbanos debido a que se crean nuevos espacios de comercialización, de entretenimiento y de cultura. Estos cambios recientes se apoyan en el capital privado que junto con el gobierno desarrollan este tipo de políticas en las que predomina un cierto nivel de elitización o gentrificación de los centros históricos. (Hiernaux, 2008).

*“(...) gentrificación significa la reocupación de un espacio urbano por parte de una clase socioeconómica en detrimento de otra. Esta última es expulsada y excluida mediante la variación forzada, por los mecanismos de mercado, del precio del solar urbano. Esa variación, financiera, que va de menos a más, lleva asociada la rehabilitación urbana que crea un entorno de base historicista que es aprehendido por la nueva clase que se instala en él y que sirve para inserir la serie de mecanismos de rendimiento económico, de ese espacio urbano central. Se trata pues de un fenómeno al que podemos asociar conceptos como reconversión urbana, recalificación urbanística, revalorización del precio del suelo, variación en el régimen de propiedad, etc. Todos ellos, alertan de una transformación del paisaje urbano, plasmada en una determinada valoración de ciertas tipologías de viviendas en detrimento de otras o bien por la construcción de nuevos edificios y el subsecuente derribo de otros.” (Checa, 2011)*

Además de esta definición podemos agregar otra que apunta hacia el concepto ambivalente de este concepto, ya que para algunos resulta benéfico y es signo de éxito mientras que para otros tiene efectos perjudiciales no deseados.

*“Se trata de una revalorización urbana que si bien, parece dar solución a problemas de degradación y descomposición social de ciertas áreas de la ciudad esconde una forma de inserción de los mecanismos del capitalismo en lo urbano a través de la transformación de espacios, buscando extraer rendimientos a corto plazo.” (Rojas, 2004, 43).*

La gentrificación evidentemente apunta al debilitamiento de la inclusión heterogénea de los grupos marginales en donde se incluye el sector indígena y otros sectores que allí viven o laboran como los comerciante ambulantes que venden en la vía pública (Gayoso, 2010: 2).

Sin embargo, estas tendencias gentrificadoras, por decirlo de algún modo, son impulsadas para buscar el repoblamiento del CH con fines económicos por corredores de bienes raíces, banqueros y empresarios como Carlos Slim<sup>4</sup> (Ver Cuadro 2). Se configuran

---

<sup>4</sup> Según la revista Forbes (10/03/10) es el empresario más rico del mundo, quien se ha encargado de comprar inmuebles con una “vocación” o futuro comercial (Vite, 2006, p. 23) en gran parte del centro y de áreas centrales de la Ciudad de México. Lo anterior lo logra con un instrumento financiero para intervenir el centro histórico: La

entonces una serie confrontaciones entre comerciantes establecidos, vendedores ambulantes y el gobierno, ya que lo que se disputan es el uso de suelo y la regulación de sus espacios vitales.

**Cuadro 2. Subirá plusvalía de predios aledaños a la Alameda Central**

<b>SUBIRA PLUSVALÍA DE PREDIOS ALEDAÑOS A LA ALAMEDA CENTRAL</b>	Estos espacios, de giro habitacional, están en la mira de inversionistas, quienes ven a futuro grandes ganancias, señalo.
Ruth Barrios Fuentes, <i>La Crónica de Hoy</i> , 9 de Enero de 2013.	“Estoy hablando específicamente de [calles como] López, Revillagigedo, Victoria y Ayuntamiento, entre otras. Es el cuadro ubicado entre avenida Morelos, avenida Chapultepec, Paseo de la Reforma y Eje Central. Va a ser una gran zona de desarrollo habitacional [...] Esta zona, en muy pocos años, va a ser una de las más apreciadas para vivir en la ciudad”, auguro.
En dos años, los ejes ubicados en Eje Central, Paseo de la Reforma y Chapultepec aumentarán su plusvalía en un 25%, debido a las inversiones privadas y del gobierno capitalino, en la zona, afirmó el presidente de la Asociación Mexicana de Profesionales Inmobiliarios (AMP), Alejandro Kuri Pheres. Otro de los perímetros que se vera beneficiados en unos años más es el cercano a la Alameda Central, luego de las obras de rehabilitación.	

**Fuente:** Periódico *La Crónica de Hoy*, 2013.

Esta negociación evidentemente se integra dentro los intereses corporativos a los que el CH esta expuesto. Ya que al estar dentro de la capital del país se conforma como un trascendente espacio político y económico que además funciona en el contexto de megalópolis globalizada que se formalizo en 1994 con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) firmado con Estados Unidos y Canadá.

De tal suerte que el futuro del centro, junto con el de otros países, depende no solo de los actores locales sino también de las empresas trasnacionales que ven en el CH, una área atractiva para la inversión inmobiliaria que incluye áreas de inversión turística, comercial y de oficinas de alta tecnología.

Esto ocurre después de un migración local de descentralización gradual de las clases medias y altas a la zona sur y poniente de la ciudad. Por lo que su “recuperación” se desprende de su valor cultural y simbólico que sigue atrayendo al capital privado. Y es que, según el catalogo elaborado desde 1980 por la Comisión Especial del Centro Histórico recogidas por Chanfon Olmos (1987), existen hasta la actualidad: 743 edificios de valor

---

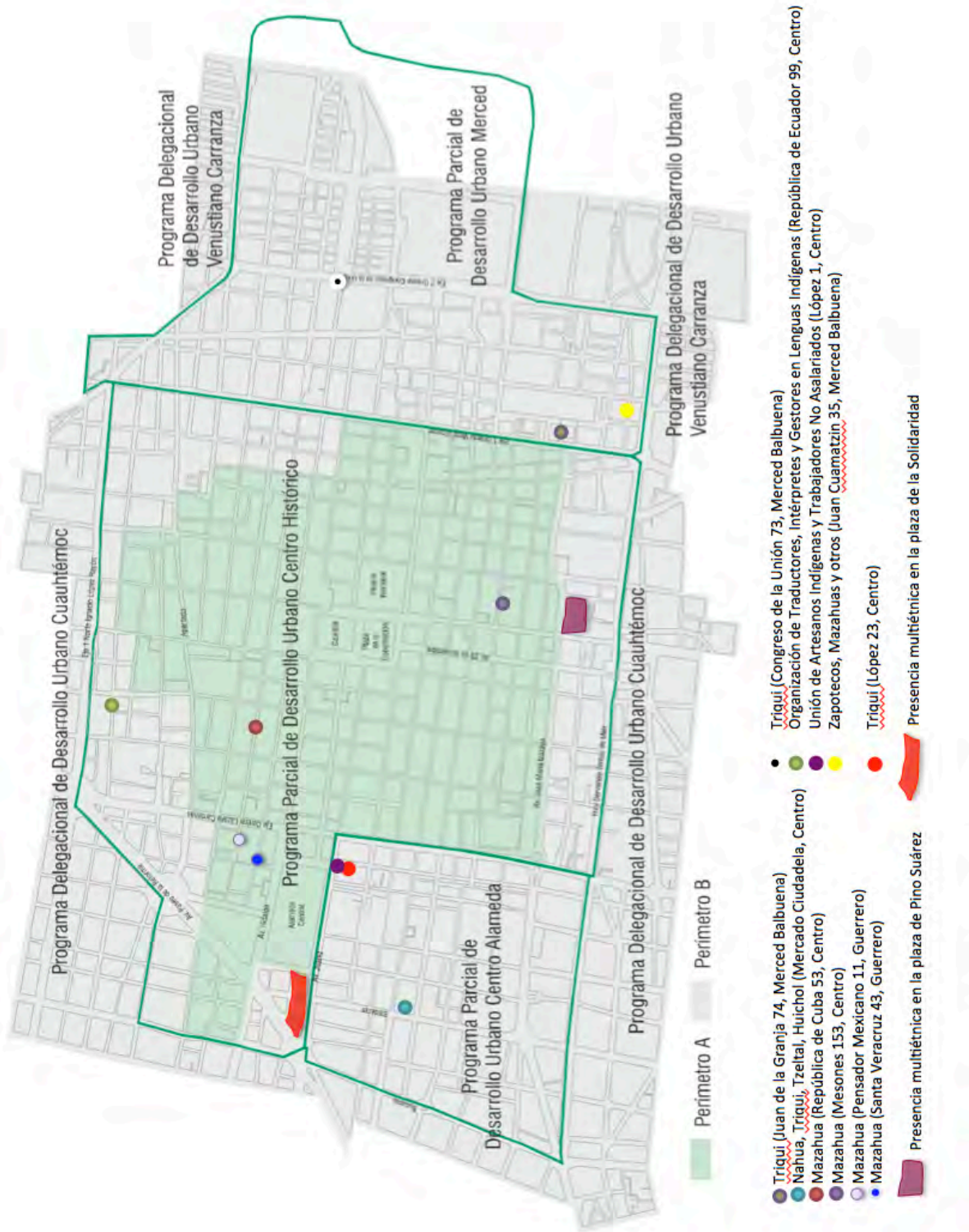
inmobiliaria Centro Histórico de la Ciudad de México, S.A. de C.V. (CENTMEX) que junto con la Fundación del Centro Histórico A.C. y la Autoridad del Centro Histórico creada desde 2007 articulan procesos y estrategias de inversión bajo los planes previstos el Plan de Manejo Integral del Centro Histórico de la Ciudad de México (2011-2016). En este documento se encuentran los Planes y Programas de Intervención en el Centro Histórico.

histórico, 542 monumentos, 67 edificaciones religiosas, 78 plazas, 26 fuentes y 19 monasterios .

Lo anterior evidentemente genera un forcejeo espacial entre algunos sectores de origen popular y los de altos ingresos. Esto no ha impedido sin embargo, que el comercio ambulante siga ofreciendo sus productos en la vía pública pero lo cierto es que han sido constantemente desplazados por la iniciativa privada bajo el apoyo gubernamental que va ganando literalmente terreno. Esta conflictividad se genera bajo contexto en el que el gobierno y los partidos políticos utilizan clientelaramente la amplia masa de vendedores ambulantes y que por otro lado, aprovechan también los beneficios políticos de negociación con el sector privado. Es por ello que desde esta perspectiva, el control político y la política neoliberal forman el marco de partida para las futuras transformaciones del CH en la que observaremos como los indígenas urbanos se adaptan y/o desajustan.

Bajo estas consideraciones, el indígena tiene una presencia que se manifiesta en los usos y apropiación de los espacios urbanos. Pero también como actor político, ya que cifras de la Secretaría de Desarrollo y Equidad para las Comunidades (SEDEREC), registra tan solo en el CH, veintidós organizaciones indígenas de comerciantes, artesanos, de traducción y sobre todo para obtener vivienda (*ver Anexo I y Plano I*).

Plano 1. Presencia indígena en Perímetro A y B del Centro Histórico





**Tabla 1. Asentamientos y presencia indígena en la Delegación Cuauhtémoc**

<b>Grupo</b>	<b>Población de origen</b>	<b>Residencia en la delegación Cuauhtémoc</b>	<b>Familias</b>	<b>Personas</b>
<b>Huichol</b>	Sta. Catarina Mezqitic, Jalisco	Mercado Ciudadela, Centro	4	15
<b>Mazahua</b>	San Felipe del Progreso México	Cuba, Centro	16	81
		Mesones, Centro	n.e.	n.e.
<b>Mixe</b>	B. M. Tlazhuteltepec Zacatepec, Oaxaca	Guerrero	n.e.	5
	Mixtlan Zacatepec, Oaxaca	Guerrero	n.e.	7
	Ozolotepec Choacan, Oaxaca	Guerrero	n.e.	1
<b>Mixteco</b>	San Juan Diuxi	Centro	5	n.e.
<b>Nahua</b>	San Juan Tetelcingo, Guerrero	Mercado Ciudadela, Centro	3	12
<b>Purépecha</b>	Paraco, Michoacán	Hotel Venezuela	n.e.	n.e.
	Ahuacatillo, Michoacán	Hotel León	n.e.	n.e.
<b>Tlapaneco</b>	Apezcua,	Roma	1	n.e.
	Guerrero	San Antonio Abad	1	n.e.
<b>Totonaco</b>	Papantla, Veracruz	Hotel Cadillac	n.e.	13
	Sn. A. Otitlan, Veracruz	Centro	9	n.e.
<b>Triqui</b>	San Juan Copala, Oaxaca	Mercado Ciudadela, Centro	10	30
		Edificio del CNPI	14	36
		López, Centro	11	45
<b>Tzeltal</b>	Paraje Cañada Tenejapa, Chiapas	Mercado Ciudadela, Centro	3	12
<b>Zapoteco</b>	Juchitán, Oax.	Nva. Sta. María	n.e.	11

Grupo	Población de origen	Residencia en la delegación Cuauhtémoc	Familias	Personas
	Sn. P. Tapanatepec	Obrera	15	28
	San Fco. Ixhuatlan, Oaxaca	Buenavista	1	4
<b>Organización de Traductores, Intérpretes Interculturales y Gestores en Leguas Indígenas</b>	Varios	Ecuador, Centro	n.e.	n.e.
<b>Unión de Artesanos Indígenas y Trabajadores No Asalariados</b>	Varios	López, Centro	6	40

Recopilación propia: INVI, GDF, AMICM

Por ello, la iniciativa privada utiliza sus cuantiosos recursos para sumarse a esta lucha por el espacio. Por ende, la reflexión de Fernando Carrión (2012) frente a este binomio, empresarios- pobres, plantea con mucha claridad en su artículo *“Dime quién financia el centro histórico y te diré que centro histórico se proyecta”*, la idea que se manifiesta en el CH de la ciudad:

*“La relación entre financiamiento y centros históricos no puede ser dejada de lado por ser un elemento determinante y constitutivo de la centralidad. El financiamiento no sólo permite financiar su construcción y desarrollo sino definir el tipo de centralidad al que se aspira” (Carrión, 2012: 517).*

Su estudio es amplio y recupera, entre otros, el de Perlo y Bonafe (2007) realizado en México, en el que destaca dos formas de intervención hacia zonas centrales que se aplicaron en dos tiempos distintos. En primera instancia, bajo el concepto de rectoría estatal y en un segundo momento, época actual, con un peso importante del sector empresarial.

La centralidad se convierte en la plataforma de la ciudad global (Castells, 1997: Sassen, 1999), la centralidad histórica toma una relevancia en el marco de la globalización y las políticas neoliberales, lo que genera una nueva agenda para el CH de la Ciudad de México. En este sentido, observamos tres tipos de centralidad que reflejan las distintas nociones acerca del concepto:

**Cuadro 3. Tipos de centralidad planteadas por Carrión (2012)**

<i>Centralidad tradicional</i>	<i>Tiene una noción de antigüedad superlativa. Condensa el pasado en el presente (historicidad concentrada). Capaz de mantener ciertas funciones centrales. Resultado de la rectoría publico-espacial de la urbe y tiene como máxima expresión simbólica la plaza (zócalo) como espacio abierto de estructura y organización de la totalidad de la ciudad.</i>
<i>Centralidad funcional</i>	<i>Concentra un espacio estratégico de funciones públicas y privadas que le dan forma y carácter a una centralidad de la ciudad que cuenta con baja historicidad o antigüedad. El fenómeno se define en el marco del patrón de urbanización expansivo y centrífugo, propio de la alta presión demográfica de la migración campo-ciudad y del crecimiento vegetativo de la población. Esta centralidad múltiple y fuerte que es capaz de mantener la unidad urbana enmarcada en relación centro-periferia. Centralidad desde el mundo empresarial y tiene como símbolo el centro comercial que se desarrolla en un espacio cerrado y privado. Centralidad con funciones comerciales y publicas (bancos que cobran impuestos).</i>
<i>Centralidad temática</i>	<i>Bajo valor de historia (poca antigüedad acumulada). Nudo de integración de lo local con lo global. Tiene funciones centrales, las cuales se convierten en el principal articulador de la ciudad informacional (Sassen, 1999). Cobra sentido la competitividad, la conectividad, posicionamientos del urbanismo actual y vocación de la productividad de la ciudad. Nicho económico a partir del cual se integra la ciudad al mundo global. Centralidad “poco” autónoma frente a la globalización. “Ciudad empresarial” en la ciudad de México, Santa Fe.</i>

**Fuente:** *Ciudades del 2010*

Dentro de estas formas de centralidad, la presencia indígena “se visibiliza” bajo el esquema de centralidad tradicional porque no logra integrarse plenamente para las novedosas funciones que esta centralidad exige bajo esta nueva articulación establecida. Una nueva centralidad que transita, siguiendo a Carrión, entre lo tradicional y lo funcional, en el que lo étnico es visto como un escaparate ancestral que pertenece a un “pasado glorioso” pero que impide mostrar al indígena contemporáneo, con sus formas, sus usos, sus costumbres y sus aspectos culturales contemporáneos que si bien se alimentan de una cosmovisión milenaria, como todas las culturales de mundo moderno ha establecido cambios sustanciales en su organización social, política y económica.

Hablamos de una transformación identitaria que se vuelca sobre un mar de posibilidades que adquiere el indígena residente en el espacio urbano, oriundo del mundo campesino.

*“La imagen del campesino aislado e ignorante de la vida urbana, que literalmente tenía que “ser bajado del cerro tamborazos” es del todo anacrónica e insostenible . Las migraciones en vaivén y el éxodo, estacional o más prolongado, pero fluctuante, aunados al desbordamiento de los medios de comunicación, han forjado un campesino movido o viajador, una aldeano “de mucho mundo” y familiarizado con el paradigma urbano de bienestar”. (Bartra, 1995: 210).*

El sentido de lo expuesto por Bartra (1995) nos habla de una experiencia de las ultimas generaciones de residentes indígenas en la ciudad que asumen un cierto

escepticismo por el campo y vienen a la ciudad en busca de “oportunidades” por efecto de la degradación de la vida rural que se ha mantenido desde hace ya varias décadas.

Esto nos conduce a reflexionar sobre la “identidad moderna” del indígena que paulatinamente ha pasado de lo rural a lo urbano. En ese sentido los cambios que se manifiestan en los individuos, la vida cotidiana y la cultura se manifiestan en los espacios apropiados por estas nuevas generaciones que discreta o abiertamente nos muestran su identidad en el espacio urbano, razón por la cual, la exploración de la realidad indígena urbana contemporánea es un objetivo claro de este estudio. Por eso enfocamos espacios que se presentan como disímbolos en al menos un sentido, el de la identidad indígena.

En la medida en que avanzamos por las calles del CH, diversas identidades representan una configuración variopinta de lo que alberga el espacio público en esta zona de la metrópoli (*ver foto 1*). Decía André Bretón, fundador del surrealismo, que lo que le gustaban de las ciudades es que *a la vuelta de la esquina te encuentras una sorpresa diferente*.

**Foto 1. Foto documental Mazahuacholoskatopunk**



**Foto: Federico Gama**

Benedicto Ayala (2006) en su propuesta conceptual sobre el indígena, considera que la lengua deja de ser el único referente para encontrarlos. Ellos han adoptado una múltiples formas para mostrarse, esta vez, sin conformarse con ser parte de un atractivo folklórico del país en medio del contexto urbano. Lo hacen de varias formas que trascienden al viejo estereotipo sobre el cual pesa su idiosincrasia.

Aquí vemos algo muy importante. Por un lado, en la plaza pública una especie de transformación identitaria, en el caso de los jóvenes muy marcada, que se vincula con las tendencias contraculturales que se manifiestan en la forma de vestir y asumirse en la ciudad. Mientras que en espacios colectivos urbanos de vivienda, como el de la calle López #23, vemos una reivindicación política y social de su cultura indígena triqui abierta hacia el exterior. Lo que nos habla de dos casos complementarios que se unen culturalmente y se bifurcan en su intención de visibilizarse o viceversa en el marco de las políticas de desarrollo metropolitano que contemplan una “recuperación” del centro histórico con todo lo que esto implica para este grupo.

En este marco, los dos estudios de caso nos muestran en conjunto como las formas de apropiación del espacio urbano por este grupo se transforma con su presencia y como esta transformación también se da al interior de los grupos indígenas que lo habitan y visitan.

## **1.2. La ciudad se puebla de indios. Una revisión sintética**

Entre los años 40's y 50's comenzó en la ciudad de México el aumento de sus habitantes por el éxodo de migrantes rurales que padecían los efectos del crecimiento de la industrialización nacional y del abandono al campo. “Las políticas del gobierno que estimulaban la industrialización, llevaron a la centralización de recursos en los centros urbanos, los que incesantemente atraían gente de regiones rurales” (Arizpe, 1985:72). En los indígenas migrantes se advierte que la decisión de abandonar su pueblo o comunidad de origen, “y exponerse a las incertidumbres de la vida metropolitana es más ardua que para los mestizos” (Albertani: 1999, 198).

En aquella época, aun se observaba en la ciudad de México, pueblos y comunidades indígenas sobre todo en la zona sur de la ciudad de manera más clara, pero ya para los cincuenta y sesenta se ve en mayor cantidad a comunidades indígenas y rurales mestizas migrantes. La mayoría se asentaron en el área de Iztapalapa y Ciudad Nezahualcóyotl al oriente de la ciudad. Este fenómeno se vio de manera determinante de 1956 a 1958, cuando se asentaron en esa zona, medio millón de personas con expectativas de trabajo mínimas y en las que la ocupación se relegaba, a las actividades menos remuneradas. La dinámica de inmigración continuo hasta los años 80`s.(Romer, 2003).

*“La inmigración hacia la capital y su área metropolitana estuvo cambiando rápidamente las características urbanas de ésta. Como ejemplo más ilustrativo de este proceso puede servir la delegación Iztapalapa, hasta 1945 considerada como rural y tradicionalmente área indígena nahu, que en 1980 concentro una población hablante de 37 lenguas registradas por el X Censo. Se la considera como la “puerta de entrada” de la migración interna a la ciudad de México lo que explica su alto crecimiento demográfico, particularmente entre 1970 y 1980. También algunos municipios conurbados de oriente tuvieron un crecimiento demográfico fuerte, debido principalmente a la inmigración; entre ellos destacan el municipio de Nezahualcóyotl, con una tasa de crecimiento del 46% entre 1960 y 1970 (Nolasco, 1979: 194) y el de Naucalpan (21.2%) seguido de cerca por Ecatepec”. (Brunt y Molinari)*

En esté éxodo, las instituciones y la sociedad se negaron a ofrecer a los indígenas oportunidades de desarrollo más amplias, fundamentalmente por un marcado prejuicio racial que se basaba en su “atraso” cultural, político y social que condujo permanente a la discriminación de sus expresiones culturales y con ello también de sus derechos ciudadanos.

Además, la migración rural e indígena que llegaba al centro de la ciudad más tarde también se fue desplazando hacia la zona oriente:

*“Los migrantes que llegaron a la Ciudad de México por lo general se asentaron en viviendas multifamiliares baratas, en el centro urbano; posteriormente se trasladaron a terrenos ilegales o de bajo precio en la periferia, en los cuales podían construir sus viviendas, y pudiendo reproducir algunos elementos de la vida rural, como la crianza de pequeños animales –gallinas, chivos, cerdos, guajolotes– y las huertas de traspatio, atrayendo a los migrantes recién llegados. Ello fue alterando y contribuyendo fundamentalmente al crecimiento de la mancha urbana. Durante la década de 1970, 750 mil personas abandonaron el centro, desplazándose hacia la periferia a lugares como Chalco, Nezahualcóyotl, Ecatepec, Tlalnepantla y Naucalpan” (Wayne Cornelius, 1986).*

Es importante mencionar que este fenómeno nos conduce a contextualizar la ciudad y la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM) como receptora de migrantes, dentro de un marco espacial y simbólico diferente al de su lugar de origen, donde

encontramos implicaciones socioculturales, políticas y económicas que la convierten en un mosaico multiétnico y pluricultural debido a la diversidad de regiones que llegaron para habitar la ciudad y la ZMCM.

*“Los orígenes regionales de los inmigrantes han ido cambiando a medida que se iba ampliando la zona de influencia económica y social de la ciudad de México y su área metropolitana y aumentaba su poder de atracción. En un principio fueron los estados más cercanos a la capital (a distancia menor de 150 km.) los que mandaban contingentes más grandes. A partir de la década de los sesenta, por el contrario, aumenta la inmigración de estados más alejados como Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Veracruz y Oaxaca, entre otros. La migración se origina en zonas agrícolas donde predomina la agricultura llamada de subsistencia; asimismo, se observa la tendencia en el sentido de que los inmigrantes provienen en proporciones crecientes de localidades de menor tamaño. En la década de los sesenta aumenta significativamente (y sigue aumentando en los setenta) la inmigración de las zonas de mayor distancia (hasta 600 km), entre ellos un lugar destacado ocupa la zona central de Oaxaca.” (Romer, 2003, 86).*

La ciudad “*siempre fue un bastión colonial*” (Bonfil, 1990), es por eso que el poder dominante utilizó políticas integracionistas para este sector a la “*cultura nacional hegemónica y única en su validez y legitimación*”(López, 1998). Veremos pues, que esta idea aunque contrapuesta en la actualidad con los preceptos de la *globalización multicultural*, sigue permeando el imaginario colectivo de muchos sectores no indígenas que ven como único medio para la “salvación” del indio el mimetizarse completamente con la cultura nacional dominante.

Actualmente en la ZMCM habitan entre 300 mil (Molina y Hernández, 2006:30) y más de medio millón de indígenas según la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México (AMICM).<sup>5</sup> Esta falta de precisión se debe a que no hay datos censales fidedignos sobre cuantos indígenas habitan la ciudad ya que, los censos oficiales los ubican básicamente por su lengua y no por otros aspectos culturales que los visibilicen<sup>6</sup>.

*“Según el conteo de Población y Vivienda de 2005, hay aproximadamente 250,000 indígenas en la ciudad de México. Según el mismo estudio, 96% de los hogares en el DF no hablan alguna lengua indígena, lo que se traduce en que 98% de la población que reside en*

---

<sup>5</sup> *Etnicidad y espacio público en la Ciudad de México*, Natividad Gutierrez Chong (2013), UNAM, Ciudades del 2010. pp. 771.

<sup>6</sup> Claudio Albertani (1999), señala la indisponibilidad de cifras estadísticas que se aproximen puntualmente a los habitantes indígenas ciudadanos, ya que una de las consideraciones que se retoman en el censo oficial es la cantidad de hablantes de una lengua indígena de cinco años o más, lo que dificulta demasiado el calculo porque la evaluación de la etnicidad tiene que ver también con otros aspectos como: “*el compartir valores, normas y prácticas comunitarias*”, por lo que aunque se haya perdido la lengua originaria se pueden reproducir estos aun, cuando los indígenas hablen solo español. Por ende, sugiere que hay un “*etnocidio estadístico*”. Ya que, en el Distrito Federal, hay un mimetismo de usos y costumbres más fuerte que en el campo.

*el DF no tiene raíces indígenas. Todas estas cifras deben ser tomadas con gran reserva debido a los sesgos culturales que no dan cuenta de “la complejidad de la dinámica socio-cultural indígena y se traducen en una subestimación de la población indígena realmente existente”*<sup>7</sup>

Además de esto, en muchos casos los mismos indígenas niegan su origen por los efectos discriminatorios que ello implica.

Es importante mencionar que en la ciudad existen tres grupos amplios de indígenas: los que habitan, los que transitan y los que son de población originaria<sup>8</sup>. En la Ciudad de México, se reconoce entonces que hay cada uno de los 62 grupos originarios de México, así como de Centroamérica y Ecuador y habitan 145 pueblos originarios.

En este aspecto, a pesar de que cada etnia tenga su propia cosmovisión y por lo tanto, tenga una manera de ordenar el mundo y orientarse en él, cierto sector del gobierno, la academia y la sociedad los encasillan en un solo término para referirse a ellos única y exclusivamente como indios. Es importante señalar que los grupos étnicos que forman parte de la ciudad son en su gran mayoría indígenas migrantes de la cultura nahua, zapoteca, mixteca, triqui, mixe, purépecha, ñahñu y mazahua. Y siguiendo al especialista Gutiérrez Chong (2012), más recientemente purechepas y raramuris.

En concordancia con el interés de muchos indígenas por ser visibles se puede hablar de este sector, en todo caso bajo el término de “indígenas residentes”, ya que en la compleja búsqueda de su inserción a la ciudad y con ello a ser sujetos de derecho por medio de la ciudadanía plena el “ser migrante indígena significa dentro del contexto urbano de esta ciudad no tener un conjunto de derechos sociales, culturales, políticos; se considera que por no ser originarios de esta ciudad debieran regresar a sus comunidades en donde está su ‘arraigo y solución a su pobreza’ o sólo para ‘no dar lástima por la ciudad’, como si esta ciudad, ya de por sí, no se hubiese nutrido por un alto componente migratorio proveniente de todos los estados del país”.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en la ciudad de México, Comisión de Derechos Humanos del D.F., p. 7.

<sup>8</sup> “Son los antiguos habitantes del territorio que hoy ocupa la zona metropolitana, de origen náhuatl principalmente habitando en las delegaciones de Xochimilco y Milpa Alta, entre otras.” (Yanez, 2007:23).

<sup>9</sup> Lemos Igreja, Rebecca, “Políticas públicas e identidades: una reflexión sobre el diseño de políticas públicas para los indígenas migrantes de la Ciudad de México”, en Yanez, Pablo, Molina, Virginia y González Oscar (coordinadores), Urbi indiano la larga marcha a la ciudad diversa, México, Dirección General de Equidad y Desarrollo Social/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, pp. 286-287.



La importancia entonces de observar los procesos que llevan a cabo para contrarrestar esta situación se traducen en acciones colectivas que se visualizan a través de las distintas formas de apropiación urbana que realizan estos grupos, en este caso, en el CH de la ciudad de México.

### **1.3. Entre el folklor y la participación étnica en la ciudad**

Es en el año de 1985, época en que la Ciudad de México sufrió uno de los terremotos más intensos y destructivos que ha tenido a lo largo de toda su historia y que dañó seriamente la estructura material y simbólica de la ciudad, que se marco una nueva etapa en la forma de hacer la ciudad. Esta vez no solo desde la perspectiva del gobierno, sino también desde otros sectores de la sociedad que generalmente habían sido ignorados, como el caso de lo indígenas, que se encontraban en las filas del comercio ambulante o que eran habitantes de las vecindades del centro histórico derruidas por el terremoto. Su presencia paulatinamente se hacia cada vez más visible en estas circunstancias.

En las zonas centrales, la sensible pérdida de vidas humanas y un número importante de damnificados provoco que los actores involucrados en repensar y rediseñar el espacio urbano, particularmente en esta zona, se encontraran con nuevos retos, entre los cuales estaban, los de sumar a estos sectores por efecto de las presiones que estos ejercían para participar en los procesos de reconstrucción citadina.

Los indígenas campesinos, que según se ha observado, han establecido su residencia y transito hacia la ciudad desde los años 50's por efecto de la crisis en el campo, se asentaron en la zonas centrales y las primeras periferias de la ciudad. Aquí hablamos a grandes rasgos de la Ciudad de México, aunque en términos cuantitativos se asentaron, respectivamente de la delegación Cuauhtémoc e Iztapalapa.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Además, hay que mencionar que en la ciudad de México, existen pueblos originarios que históricamente se han asentado con mayor visibilidad en el sur de la ciudad en delegaciones como: Magdalena Contreras, Milpa Alta, Tláhuac y Xochimilco.

La presencia indígena poco a poco se empezaba a revelar de manera cotidiana en el paisaje urbano, lejos de su estereotipo folklórico como vendedor de productos artesanales, como un actor político participativo junto con otros sectores populares.

Ahora bien, si nos remontamos a lo expresado por Bonfil Batalla (1990), quizás podamos ver su presencia de manera más clara en las formas de entender y responder a esta catástrofe, a través de lo que el llamo la matriz cultural indígena<sup>11</sup>, en la que se revelaban los valores colectivos de los pueblos indígenas que se trasladaron junto con las migraciones a la ciudad siempre de manera continua y discreta a los ámbitos populares, manifestándose a través de una *“identidad local más vigorosa y una organización comunitaria más solida con propósitos muy diversos, como lo fue palpable [en el terremoto del 85]”* (Bonfil, 1990:85) donde la *solidaridad* de la ciudadanía rebaso por mucho el apoyo gubernamental.

Y es que, podemos ver que después de 1985 se suman intensas etapas de participación ciudadana, como el que se cristalizó en el Movimiento Urbano Popular (MUP), que buscó fundamentalmente apoyo gubernamental de financiamiento y estímulo para vivienda a los damnificados del sismo.

*(...) Extraordinariamente ilustrativa fue la forma como los grupos sociales de escasos recursos construyeron identidades colectivas distintivas, a través de prácticas comunicativas cotidianas y de la forma de apropiación del espacio público que tuvo como resultado un renovado espíritu ciudadano. [...] La experiencia de la reconstrucción de partes importantes de la ciudad, no únicamente reflejó la necesidad social de viviendas, escuelas, hospitales y obra pública, todo referido a los derechos sociales, sino al debate que diferencia a los grupos en cuanto a su posición social y cultural respecto a otros grupos de la ciudad. Tal confrontación se evidenció diariamente en las acciones de reconstrucción, donde se mostraban las distintas visiones de cómo hacerlo, pero además en las propuestas de cómo reconstruir las entrañas de una ciudad, predefinida como caótica y macrocefálica.” (Tamayo, 2005: 139).*

De tal suerte que esta idea es defendida por Tamayo (2005) por aspectos más amplios que se fundan en la constitución de identidades colectivas que se establecieron en relación con el patrimonio cultural.

a) *La experiencia vital, previa al sismo, de los pobladores a raíz de sus posiciones y roles sociales.*

---

<sup>11</sup> “Las culturas indias de origen mesoamericano tienden a la autosuficiencia.[...]La lógica de autosuficiencia gobierna muchas de sus acciones.” (Bonfil, 1990: 57). Es por ello que la búsqueda de la autonomía es un proceso sociopolítico claro de las comunidades y pueblos indígenas de distintas regiones del país actualmente y, que se vio reflejado en el valor de la *solidaridad* en muchos actores urbanos como antes no se había visto antes en ese triste capítulo de la historia de ciudadana.

- b) *Los factores precipitantes (que los lanzaron a la calle) y que experimentaron con una solidaridad de los habitantes de la ciudad.*
- c) *La toma de conciencia de su vivienda y la totalidad del centro histórico.*
- d) *La redefinición y estrategias que asumen frente a otros actores sociales involucrados.*

Por tanto, la heterogeneidad cultural que se visibilizó con una diversidad de identidades participantes en la reconstrucción del centro histórico transformaron su proceso hacia una modernidad en la que los ciudadanos participaron activamente.

Frente a este proceso transformador, la crisis política y social de finales de los años 80's, propiciada por un "fraude electoral" del partido oficial en las elecciones presidenciales de 1988, la liberación económica que dejaba atrás al Estado nacionalista y demás factores sociopolíticos adversos, obligaban a cambiar las reglas democráticas en el Distrito Federal que se iban abriendo paso en la medida en que las necesidades ciudadanas tenían que adoptar nuevos espacios institucionales de participación.

En este contexto, surge en un rincón del sureste del país en el año de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), bajo la reivindicación de los derechos y cultura indígena, lo que abre de manera categórica el debate pendiente por mucho tiempo entorno a la cuestión étnica no solo de Chiapas sino de todo el país, incluyendo a los residentes indígena urbanos, aunque siempre con un énfasis mayormente marcado en los pueblos y comunidades originarias.

Esta situación complejiza y satura la participación de la sociedad civil en los procesos democráticos del país y tiene una respuesta indirecta en el centro del país cuando el 6 de Julio de 1997 gana el Ing. Cuauhtémoc Cárdenas del Partido de la Revolución Democrática (PRD), con orientación política de centro-izquierda, las elecciones para Jefe de Gobierno bajo la premisa histórica de ser el primer gobierno electo por los habitantes de la Ciudad de México.

Este hecho, marca un cambio definitivo en la nueva conformación política de la ciudad y sus habitantes. No obstante los avances sociales y mecanismos de inclusión de diversos sectores marginados a la ciudad emprendidos por el proyecto de centro-izquierda gubernamental, los gobiernos ciudadanos del perredismo de centroizquierda se han ajustado progresivamente, desde inicios del siglo XXI, a las nuevas relaciones internacionales dictadas por las políticas neoliberales, lo que trae consigo una nueva configuración de la ciudad en la que los actores históricos que reivindicaban un tipo de ciudadanía más plural e

incluyente son ahora soslayados por nuevos actores que basan su proyecto de ciudad en modelos de una ciudad global que no se ajustan necesariamente a los preceptos fundamentales de las clases más desprotegidas.

Esto plantea una bifurcación de proyectos, de los cuales se distinguen de manera más clara dos: “Un proyecto de ciudad que se basa en la privatización con valores más conservadores” y otro que atiende a una “necesidad de equilibrar las expectativas sociales con la apertura política y multicultural” (Tamayo, 2005: 138).

En este contexto, en la actualidad observamos que en la ciudad y, particularmente en su centralidad histórica, hay una incidencia clara de políticas neoliberales que junto con el poder político corporativo, que subsiste bajo los mismos esquemas del prisma tradicional, cobija a numerosos sectores populares y de carácter étnico en la ciudad únicamente bajo políticas asistencialistas, dejando de lado una política urbana incluyente en el CH, ya que la participación popular frente a los proyectos de rehabilitación y recuperación urbana ha sido seriamente limitada. Son relegados y constreñidos a espacios “abandonados” que son apropiados por sectores marginales que se configuran como *islas* culturales en medio de una “modernidad”, la cuál no comparte ni asume necesariamente, en este caso, la cosmovisión de los indígenas residentes en esta zona del ciudad.

#### **1.4. La etnicidad en los estudios urbanos**

Actualmente los estudios urbanos tienen un fuerte carácter multidisciplinario: la arquitectura, la economía, la sociología, la antropología, la historia, el derecho, la psicología, la semiótica, el arte, entre otras disciplinas que en conjunto, han marcado una forma de estudiar la ciudad desde un punto de vista cualitativo y no solo cuantitativo. Esto es porque la ciudad ya no es vista solamente a través de las estadísticas y otras formas cuantitativas de leer la ciudad. Se asume ahora, la capacidad de leer la ciudad desde sus actores urbanos. Es decir, el espacio y las personas que lo habitan son dos factores que se interpelan mutuamente y construyen la ciudad en su sentido más amplio.

*“[Es] una área [emergente] de investigación que aborda el tema de la ciudad desde su propia complejidad (siempre múltiple diversa y variable), problematizando aspectos de carácter cualitativo (historia, memoria, vida cotidiana, imagen del lugar, identidad) que*

*permiten comprenderla como proyección (o extensión) de sus propios habitantes, la materialización de su cultura y el laboratorio de las formas sociales a las que se acude para apropiarse de un territorio y/u organizarse en el espacio” (Morales, 2004: 8).*

En este sentido el espacio urbano se lee desde tres aspectos fundamentales:

1. *Dimensión histórica (temporalidad)*
2. *Dimensión geográfica (espacio)*
3. *Dimensión simbólica (significado)*

En conjunto estas características no solo hablan del espacio físico sino del proceso que se desarrolla en su seno, por lo que se explica que el espacio urbano es resultado de un contexto social y por tanto se expresa culturalmente.

Esta disciplina tiene su origen en los *Estudios Culturales* que son la base para explicar el espacio urbano, la memoria colectiva y la vida cotidiana bajo marcos teóricos que se acercan de manera más cercana a la subjetividad de las personas que habitan ese espacio. Subjetividad, que en muchos casos se contrapone con la historia oficial, que se construye a grandes rasgos con la selección de una serie de “sucesos históricos” que justifican la presencia de cierto grupo en el poder independientemente de su origen político y económico.

Cuando hablamos de la dimensión simbólica del espacio urbano nos remitimos a las identidades urbanas y nos acercamos también a la apropiación social del espacio y las compatibilidades que convocan y desarrollan.

Bajo esta idea, la apropiación social del espacio urbano en el marco de los estudios urbanos nos ofrece una entrada a la dinámica de las identidades urbanas y con ello también a su carácter mutante. Hay que recordar que ninguna cultura es permanente, todas están en constante cambio. En ese sentido, vemos que las identidades colectivas interactúan con la urbe por lo que, se construyen desde la acción colectiva de los demás actores que van configurando también a la ciudad, en este caso, desde la acción de los grupos indígenas en la ciudad. Es decir, hay un intercambio mutuo de significados y representaciones que transforman permanentemente a los actores y a la ciudad.

Hay que apuntar que la constante migración indígena a la ciudad trastoca los espacios manteniendo para los “recién llegados” y los que han consolidado su estancia en la ciudad, espacios físicos y sociales, donde “*pueden hablar la lengua propia y se recrean hasta donde el nuevo medio lo permite, usos y costumbres*”. (Bonfil, 1989: 87). De Certau

(1999) lo explica como la “*manera de usar los productos*”, esto es, como producción y consumo de ellos, sin concebir el papel del consumidor dentro de la llamada cultura popular sino más bien como un espacio de realización, en la que “*el consumidor en su recepción y apropiación del entorno metamorfiza el orden dominante y desvía las direcciones propuestas*.”

A una producción racionalizada, expansionista y centralizada, ruidosa y espectacular, corresponde otra acción astuta, silenciosa y casi invisible que opera “*no con productos sino con maneras de emplear los productos*.”

Este hecho también se inscribe dentro de lo que García Canclini (1989) conceptualizo como *culturas híbridas*, en las que establece que las ciudades latinoamericanas debido al proceso de globalización mezclan y fusionan las culturales locales con las foráneas. En concreto, nos muestra como lo tradicional se fusiona con lo moderno aunque el significado de ello no sea claro para las culturas tradicionales.

En este sentido, observamos que históricamente el dilema entre lo moderno y lo tradicional se puede encontrar justamente con la aparición de la ciudad (vista como sociedad) frente a la vida rural (vista como comunidad) y que su momento Tonnies (1987) señalo en su obra: “*Comunidad y Sociedad*” categorizándolas de manera opuesta en cuanto a sus relaciones sociales advirtiendo que la comunidad es el estadio anterior a la sociedad dejando ver en su estudio que la comunidad se ejemplifica en la sociedad rural europea como desorganizada y marginada respecto a la sociedad industrial y urbana introducida por el capitalismo. Existiendo con ello una interpelación que nos dice que la comunidad representa el atraso vinculado a lo rural y la sociedad representa la urbanización y la civilización occidental.

Al margen de esta discusión, lo cierto es que las formas de organización social indígena dieron como resultado que la herencia cultural continuara reproduciéndose en el marco de la dominación colonial al interior de sus comunidades y con expresiones diversas en la ciudad.

Aquí me parece importante señalar un aspecto relevante en la reelaboración de su cultura en la ciudad, el lenguaje, ya que, es el motor principal por el que se transmite y reproducen sus prácticas culturales. Prácticas reinventadas, pero que sostienen un vínculo con sus antepasados por medio de ella. Este elemento según Carlos Lenkersdorf (1999),

ofrece un panorama distinto de la realidad, nos dice que cada lenguaje tiene su propia cosmovisión. Concepto que seguiremos bajo la propuesta de Geertz (1987) que nos dice que:

*“ (...) es su retrato en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de ese pueblo (...) lo que un pueblo valora y lo que teme y odia están pintados en su cosmovisión, simbolizados en su religión y expresados en todo el estilo de vida de ese pueblo.”(Geertz:1987)<sup>12</sup>*

Entonces podemos pensar que si bien los indígenas han logrado mantener su lengua y su cultura constantemente reinventada con el paso del tiempo, vemos por otro lado, que la forma en como internalizan y reproducen no siempre esta asociada a lo que los preceptos occidentales buscan establecer. Si como hemos observado, la hibridación cultural tiene lugar en este proceso. Entonces ¿qué tipo de proceso cultural encontramos si hay una confrontación y asimilación permanente entre su cultura, la cultura occidental, la cultura global y la cultura citadina?, ¿acaso podemos pensar que todos los indígenas residentes asumen el proceso de globalización de forma similar? Y si no es así entonces ¿qué es lo que cambia en la forma de adoptar este proceso de hibridación cultural?

Si como mencionan algunos autores entorno a la importancia de la lengua<sup>13</sup>, en el sentido que fortalece los lazos identitarios heredados y coadyuva a su reproducción nos preguntamos entonces también, ¿en que medida también la instauración del olvido, contrario al de la memoria colectiva ayuda a que las identidades se transformen?, ¿podemos pensar en las identidades colectivas únicamente desde la memoria histórica sin reparar en que la instauración del olvido es también una formula para romper ciertas inercias de resistencia frente al grupo en el poder que, como hemos visto, justifica su estadio en el poder por medio de la manipulación de la historia?, ¿es necesario pensar en las identidades únicamente como procesos espontáneos sin repensar también en la defensa de tales identidades como formas de resistencia?.

Hasta aquí me parece que hay preguntas suficientes para continuar con el estudio de las identidades urbanas indígenas que se mutan con los espacios urbanos en la Ciudad de

---

<sup>12</sup> Para una definición más amplia del concepto de cosmovisión, símbolos sagrados y el ethos de un pueblo que se refiere al tono, carácter, y la calidad de sus vidas y su estilo moral y estético véase *La interpretación de las culturas*, Clifford Geertz, Gedisa, México, 1987.

<sup>13</sup> Peter Berguer y Thomas Luckman (1993) en su obra *La construcción social de la realidad*, nos dicen “que la forma interiorizar los significados que dan sentido a lo real se consigue por medio del lenguaje”( pp 233).

México. Es por ello, que desde la dinámica de los estudios urbanos se puede dar respuesta a estas preguntas o generar más sobre este tema que envuelve tópicos tales, como la multiculturalidad, la identidad, el espacio urbano, la memoria histórica, la vida cotidiana y los espacios públicos. Me parece entonces que es indispensable retomar estos puntos desde una perspectiva multidisciplinaria tal como lo propone esta línea de conocimiento que parece ir abriendo una brecha que hace más visible estos procesos que se observan como únicos en tiempo y espacio. Pero que si observan detenidamente nos puede dar la pista para ampliar esta mirada a estos mismos grupos en otras ciudades y en donde quizás, los esquemas de reproducción identitaria cambiante sean muy similares. Es decir, las formas en que se va moldeando la identidad de los indígenas a la ciudad moderna sea semejante. Esto sin duda, nos podría abrir un abanico de posibilidades para poder desarrollar teorías entorno a la identidad versátil de los indígenas en la Ciudad de México y otras urbes.

Esta idea permite pensar en lo cultural *“como proceso simbólico que se crea socialmente y que se manifiesta en el orden de lo cotidiano,(...) además invita suscribirlo como un hecho social en pleno movimiento, confiriendo al lenguaje un lugar privilegiado dentro de la dinámica etnográfica”* (Canclini, 1990: 89).

Es por eso que la importancia del estudio de los indígenas en la ciudad en el marco de los estudios urbanos nos muestra una un acceso vigoroso a la dinámica compleja de las identidades urbanas en transformación ya que, la apropiación social de un espacio urbano se construye por una acción colectiva y es definida por un grupo en específico que en conjunto con otros grupos va construyendo a la ciudad en su totalidad.

En ese sentido, Michel De Certeau (1999), nos subraya que *“el pasado aparece como la tierra natal y como el país abandonado”*. Partiendo de esta idea, existe una importante simbiosis del indígena con la urbe capitalina, aunado al hecho de que se encuentran con estructuras definidas, por lo que, mediante distintas maneras de hacer al interior de las mismas, se apropian del espacio organizado y modifican su funcionamiento. Esto implica que ciertos lugares de esparcimiento indígena tengan un reconocimiento institucional por parte de la autoridad, y por otro lado, existan otros donde no. La apropiación social de estos grupos étnicos ocurre cualquier modo.

En esta experiencia de asignación urbana que separa espacialmente a estos grupos, denotan que el indio urbano que ha vivido en la ciudad, aunque segregado y



sistemáticamente desplazado hacia la periferia, logra reacomodarse en las orientaciones culturales que se manifiestan en la conducta y el pensamiento del ladino urbano actual (Bonfil, 1989).

Vemos pues, que los espacios públicos apropiados por los indígenas, debido a su marginalidad se pueden enmarcar dentro del concepto que Marc Augé, acuñó como “*no lugar*” para referirse a los lugares de transitoriedad que no tiene demasiada importancia para ser considerados como “lugares”. Los lugares, nos explica, son los antropológicos, los históricos o los vitales, así como los otros espacios en los que nos relacionamos. Un “*no lugar*” es una autopista, un bajo-puente por ejemplo ya que, carece de la configuración de espacio. Es un espacio circunstancial. No personaliza ni aporta a la identidad porque es difícil interiorizar sus aspectos o componentes. Desde esta perspectiva, los lugares de tránsito, que en su mayoría son elegidos por personas relegadas del sistema productivo moderno, serían espacios de no derechos.

Aquí yo apuntaría que son los espacios marginales en los que ha logrado desenvolver su identidad de manera parcial en la medida en que el significado de sus actividades y acciones son distintas al que le otorga la cultura dominante y por tanto, invisibles.

De tal suerte que, David Harvey, quien desarrolla el concepto de espacio como producto social, nos advierte que se genera un gigantesco sistema de recursos creados por el hombre, que goza de gran importancia económica, social, psicológica y simbólica. Por lo que se deduce que el autor percibe el espacio como producto de la acción del individuo y su interacción. En un sentido más general, como producto de los cambios y transformaciones que se han producido en el transcurso de la historia de la sociedad.

Por otro lado, vemos que desde la filosofía basada en el marxismo humanista propuesto por Henry Lefebvre, en su trabajo en torno a la sociedad y el espacio social, la concibe solo en su relación con la sociedad urbana. Para el autor, lo urbano ha entrado en una fase crítica generando una explosión en la concentración urbana y un éxodo rural. Lo ve como un proceso irreversible, sin embargo advierte que el proceso de urbanización puede proyectarse de manera que se supere el antagonismo ciudad-campo y en donde la urbanización al desconcentrarse pueda articular el ambiente y el paisaje. Nos dice que, el individuo puede crear una ideología política que le permita cambiar la estructura de la

ciudad y reorganizar el territorio, de manera que el hombre se apropie del espacio que hace a su identidad.

Por tanto, es indispensable recuperar las diferentes formas de explicar el proceso de apropiación social del espacio para analizar las expresiones identitarias que observo en mis dos casos de estudio.

*“El espacio con sus ríos, tierras, volcanes, barrancos, flora y fauna, existe independientemente de que esté o no ocupado por grupos humanos. Cuando una porción del espacio es habitado por uno o más grupos sociales, ocurre una “apropiación social del espacio”. Esto, que los geógrafos denominan “el espacio vivido” o “el espacio socialmente construido”, es la expresión de la interacción entre la naturaleza y la cultura. En efecto, es mediante la cultura que hombres y mujeres se apropian material y simbólicamente de porciones de espacio. Al ocurrir esto se fijan límites, fronteras que diferencian un espacio de otro, contribuyendo a la creación de identidades. Es lo que los geógrafos llaman el territorio, es decir, aquellos espacios identificados individual y colectivamente como propios frente a los espacios de “los otros” (Hoffman, 1992).*

La apropiación del espacio es la forma en que las personas lo socializan y lo habitan de manera simbólica y/o material. Entonces, el espacio urbano se puede observar desde líneas reflexivas como las propuestas por Portal (2007) que aterrizaron en una serie de artículos que explican los *Espacios públicos y prácticas metropolitanas*:

*“Desde el punto de vista de los actores que en él realizan prácticas específicas. Observando como las prácticas sociales inciden en su estructuración. A partir de las formas locales de apropiación y significación. Desde las tensiones y conflicto que su uso y apropiación generan”.*

Además un aspecto importante *“lo representan los actores sociales que construyen, usan, se apropian y re-significan los espacios de las ciudades” (Portal, 2007:10)*. La resignificación del espacio urbano es entonces un elemento simbólico, presente y pasado en la configuración de la ciudad, es además un proceso histórico que tiene cabida en todas las sociedades a lo largo de toda su historia. En esta larga cita Milanesio (2001) nos lo explica:

*“Las representaciones en la ciudad, en tanto productos de un proceso de invención, no son la realidad urbana sino que resultan de su contradicción simbólica conformando una visión determinada de la ciudad. Como esquema de construcción de sentido, el imaginario urbano adquiere una forma y unos contenidos que resultan de un proceso de selección, de apropiación y de recreación particulares de distintos aspectos de la ciudad que hacen de las reinversiones representacionales objetos manipulables en sus usos, en sus objetivos y en sus mensajes. (...) El espacio urbano es, entonces, factible de ser analizado como resultado de múltiples procesos de percepción, interpretación e invención por parte de los sujetos. Diferenciar y caracterizar a los autores de estas formas de expresión es un paso fundamental para el entendimiento profundo del imaginario urbano. La multiplicidad de*

*actores sociales presentes en la ciudad en un momento histórico determinado resulta en diferentes formas de relación entre sujetos y espacio y, como consecuencia, en una multiplicidad de representaciones urbanas.” (Milanesio: 2001, 28).*

El concepto de apropiación del espacio en su vertiente más simbólica, material y tangible lo entenderemos partir del trabajo de Tamayo (2012) en su obra *Apropiación política del espacio público*:

*“Por apropiación política del espacio público entendemos aquella ocupación tangible y/o simbólica, de carácter político, de una parte del espacio dispuesto en el debate público. Este tipo de apropiación es del dominio político del espacio físico público, espacio tangible como la calle, plazas, edificios y oficinas de Estado, que dan forma a las concentraciones masivas. Es también la apropiación política del espacio metafórico de lo público, del espacio simbólico, de los flujos comunicacionales que constituyen el debate de temas comunes, de la inclusión de asuntos de interés ciudadano en los espacios institucionales del poder. Es, asimismo, la utilización de medios masivos, tanto institucionales como no institucionales, tanto privados como alternativos, para exponer y expandir los distintos puntos de vista y el propio discurso construido por los actores sociales. Las formas de apropiación del espacio público expresan las formas en que la cultura política se manifiesta tanto a nivel institucional como no institucional. Analizar los mecanismos con los que los ciudadanos y elites se apropian de ese espacio físico, social y metafórico de los espacios público es una manera de explicar la cultura política de los mexicanos (ciudadanos), de los imaginarios, de los proyectos políticos, del sentido que tienen para ellos sus acciones y confrontaciones”.(Tamayo, 2006).*

De esta forma la apropiación del espacio urbano puede tener dos variantes complementarias: la material y la simbólica. Se puede abordar desde las dos perspectivas o bien de alguna de ellas, según el caso de estudio. Veremos entonces que, *“Los lugares se constituyen a partir de un trabajo realizado por las comunidades de diversa composición y extensión en una actividad constante de intuición y afectividad”* (List: 2001, 157) y siguiendo a este autor se caracterizan por:

- *Un lenguaje peculiar .*
- *Una ritualización específica.*
- *Un sistema o red conceptual en el que se inserta y de él participa para tener sentido.*
- *Una jerarquización interna.*
- *Una demarcación.*
- *Una biografía e historia activamente construidas por quienes la conforman.*

El espacio urbano y su influencia de quienes lo habitan, en este caso los grupos indígenas, reflejan la influencia de la ciudad en sus procesos de uso, apropiación y significación. Se observa que *“los grupos indígenas de la ciudad expresan y viven de manera diferente su identidad según el tipo de relaciones sociales que establecen en el*

*medio urbano con otros grupos indígenas o con la sociedad urbana no indígena”* (Güemes, 1983). Esto refuerza las concepciones establecidas por Barth (1976) cuando mencionaba a las *“interrelaciones étnicas y a la variedad de los procesos que efectúan los cambios en la identidad del grupos”*.<sup>14</sup>

En fin, la variedad de acercamientos teóricos y metodológicos en torno a la apropiación del espacio urbano desde la participación de diferentes actores es abundante y no es el objetivo de este trabajo profundizarlos. Sin embargo, me parece importante hacer este mínimo recuento para explicar y desarrollar mi proyecto.

Hasta aquí, asumo que parte de mi problema de investigación establece como actor urbano a los indígenas que intervienen en el espacio urbano. Por ende, las múltiples definiciones que se han elaborado de los indígenas complican la definición clara que se hace de él como tal. El principal problema que se advierte es localizar a estos actores urbanos en la ciudad, que en muchos casos, niegan su origen étnico por todo lo que ello involucra y que se refleja en las múltiples definiciones del indígena que pasa por diversos autores e instancias gubernamentales.

*“Bonfil Batalla recuerda que dicha definición trae aparejadas consecuencias en el ámbito teórico, práctico y político. En gran medida, en décadas pasadas, tal ejercicio integraba, sobre todo, una dimensión lingüística, situación que reflejaba sólo parcialmente a la población indígena, pues existen personas que hablan alguna lengua y no se consideran indígenas y a la inversa (...) parece haber un consenso en el hecho de que los grupos étnicos se definen en tanto tales por criterios fundamentalmente culturales, de identidad y de adscripción a un territorio o espacio, y que la categoría indio, como recuerda Bonfil Batalla, es una creación colonial, que somete a los indígenas en una relación de dominación estructural caracterizada por el abandono y la marginación. (...) [Entonces] la cultura, la identidad y el territorio, no solo [son importantes] para la definición de lo étnico o indígena, sino para los efectos prácticos y políticos de ese hecho.”* (Mercado, 2014: 33).

Por tanto, me apoyaré en la definición que ofrece Benedicto Ayala (2006), ya que además de la lengua maneja aspectos vinculados a la auto- adscripción o al rechazo:

- *Personas que descienden de una cultura hablante y aún conservan sus usos y costumbres.*
- *Personas que no nacen al interior de un grupo indígena sino que más bien se auto-adscriben como tales.*
- *Personas que no hablan alguna lengua indígena, pero a pesar de ello, conservan las costumbres y las prácticas.*
- *Personas que descienden de padres que hablan alguna lengua y practican su cultura pero que reniegan de ser indígenas.*

---

<sup>14</sup> Audefroy, Joel. *Mejoramiento de la Vivienda, Indígenas*, Revista INVI N° 53, Mayo 2005, Volumen 20 : 154 a 180.

De esta forma observamos que a diferencia de otros actores urbanos que llegan a gozar de cierto prestigio, riqueza y poder en la ciudad de México, “el indio”, tal como se envuelve en este contexto es de innegable contenido racista, peyorativo y discriminador. Y por consiguiente vemos que expresiones como “naco”, se emplean cotidianamente en nuestra ciudad como referencia al habitante urbano desindianizado. Lo “naco” sigue aplicándose a todo lo indio. Cualquier rasgo que recuerde lo indio en la ciudad es calificado con tal peyorativo. En este sentido, las reivindicaciones indígenas y su proceso de hibridación cultural como estrategia contra la discriminación ha dado lugar a la generación de nuevas identidades como los mazahuaskatocholopunks<sup>15</sup>.

Aunque sea clara la presencia indígena en la ciudad, ya que según datos oficiales el 25% de los indígenas que residen en zonas urbanas se encuentran en la ZMCM, no es raro que frente a los “otros” oculten su identidad, o nieguen su origen y su lengua. Esto es porque la ciudad sigue siendo desde su fundación el centro de poder ajeno y de discriminación.

*“En el medio urbano, donde conviven grupos étnicamente distintos, la práctica a través del cual se recrean sus respectivas culturas para contribuir a su vez a la recreación de una cultura urbana popular tiene distintas facetas que reflejan la complejidad del proceso. Arizpe plantea que “en convivencia con miembros de otros grupos indígenas establecidos en la ciudad y la población urbana de las colonias populares donde residen, estos inmigrantes crean la cultura urbana en la misma medida en que se tienen que adaptar a ella. Además, y por lo mismo, en la ciudad no existe un solo sistema social y cultural, sino que coexisten varios que corresponden a distintas clases sociales y grupos étnicos” (Arizpe, 1975:208). Por otra parte, la presencia de indígenas en los centros urbanos tienen otras consecuencias importantes a las que alude Arizpe al sostener que gracias a ella cambiara la percepción que la gente urbana tenga con lo étnico: hasta ahora “siempre ha sido rural y de pronto encontramos lo étnico en lo urbano, no solamente en el paisaje urbano, como en el caso de las “Marías”, sino también el tipo de organización social y de actividades culturales. Vemos que las culturas populares urbanas están siendo muy impregnadas de la cultura étnica, pero no de las antiguas culturas étnicas, sino de las nuevas que se van recreando en las grandes ciudades”. (Romer, 2003:91).*

---

<sup>15</sup> Y es que en el año 2000 se desató una ola de inmigración juvenil indígena a causa de la demanda de mano de obra; “inició una nueva etapa en la industria de la construcción en la ciudad de México. Las empresas constructoras requerían de mano de obra para levantar los nuevos edificios de Santa Fe, la Torre Mayor, los segundos pisos del Periférico, la remodelación del Centro Histórico, el Metrobús”. Hombres y mujeres de los estados de Hidalgo, Veracruz, Oaxaca, Estado de México y Puebla llegaron a trabajar como albañiles, empleadas domésticas o introducirse al comercio informal. Los fines de semana estos jóvenes se reúnen en lugares como la Alameda Central, la feria de Tacubaya, los alrededores del mercado de San Ángel, las estaciones del metro Tacuba, Hidalgo, Observatorio o Pino Suárez para platicar, buscar pareja, bailar o tomar una cerveza con el denominador común: se han apropiado de una nueva forma de vestir, adoptando un estilo ecléctico que fusiona de igual manera al cholo con el rockero o al punketo con el eskato, entre otros más. *Suplemento de MILENIO Diario y SEPRADI, 11 de Septiembre del 2009. Número 9.* (<http://www.milenio.com/cdb/doc/impreso/8687413>)

Así vemos que la tensión de la identidad compleja de los indígenas, que se genera como forma de resistencia, sobrevivencia material y cultural en la ciudad, expresa nuevas adaptaciones, inventivas e imaginarios que vuelcan su imagen y mundo a través, de la resignificación por encontrarse en un urbe que los excluye. La transformación y reivindicación de su identidad no deben tomarse como puntos disímbolos sino como formas de resistencia cultural. Recordemos que durante el siglo XIX, sobre todo en el sureste del país, los indígenas acasillados en las haciendas porfiristas reconfiguraron su identidad en un contexto que impedía desarrollarla en muchos sentidos. Sin embargo, fue la reestructuración de su cultura la que ayudó que a pesar del encasillamiento siguieran reproduciéndola hasta la época actual en la que exigen formalmente el reconocimiento de sus derechos y su cultura.

Esto hay que entenderlo desde la perspectiva de resistencia cultural planteada por Bonfil (1991), quien plantea que la cultura autónoma puede tomar elementos de la cultura dominante para continuar así con una resistencia cultural. Por ejemplo: en el caso de los indígenas residentes en la ciudad el uso de elementos culturales que toman prestados de la cultura citadina se pueden encontrar, entre otros, en el uso de procesador de textos instalados en una computadora que ocupan para elaborar documentos de gestión de apoyos gubernamentales y de otro tipo. En el uso de diferentes sistemas de audio moderno que instalan en el espacio público, ya sea para recrearse o para realizar movilizaciones. No olvidemos que el uso de los medios electrónicos, como la radio y el internet, es una faceta en particular por la que los indígenas han experimentado recientemente la comunicación con otros sectores nacionales e internacionales de manera más visible desde la aparición de los zapatistas en el 94.

Sin duda, es preciso anotar que el lugar de origen y destino produce esta tensión, tradición y modernidad, que como veremos más adelante despliega contradicciones, deseos y expectativas enmarcadas por esta paradoja que desentraña el proceso de vivir en la ciudad desde la cotidianeidad sujeta a los vaivenes sociopolíticos y subjetivos que se ponen en juego y que modifican constantemente su forma de ver y asumirse en la urbe.

## 1.5. Recorrido metodológico

Utilizaré la metodología cualitativa a través de la etnografía urbana. Sin embargo, no es posible hacer un estudio etnográfico detallado de la ciudad como un todo. Por lo que, *“a partir de la observación de lugares específicos es posible detectar rasgos distintivos de la urbanidad.”* (Wildner, 2005).

Con base en la exploración previa a mi objeto de estudio, opino que la urbanidad y su relación con lo étnico es posible focalizarlo en dos espacios urbanos que son apropiados cotidianamente de manera ejemplar. Bajo una perspectiva complementaria, estos espacios son descritos e interpretados desde sus prácticas de uso y apropiación, es decir, lo étnico lo observamos en su relación con el espacio público y con el espacio privado de uso comunitario. Los factores específicos de cada caso –latentes o manifiestos– podrán ser leídos en conjunto como casos cotidianamente paradigmáticos.

Por lo anterior, me planteo examinar y analizar dos estudios de caso que parten de condiciones y relaciones interétnicas diferentes en el que se observan elementos direccionados hacia dos polos opuestos: por un lado a la reivindicación de su cultura y derechos políticos y sociales y, por el otro, a una experiencia cultural híbrida donde los elementos indígenas se vuelven discretos y en algunos casos invisibles. Parto de dos ideas claras que asumen una transformación mutua entre el indígena y el espacio urbano que se materializa en las siguientes hipótesis:

- El proceso de apropiación del espacio urbano (material y simbólico) por parte de indígenas, está ligado a sus referentes específicos identitarios, culturales y étnicos, tanto de su lugar de origen como del destino, reflejándose en las formas de intervención y/o modificación del espacio.
- El espacio urbano es transformado desde el grupo indígena que se apropia del mismo, a su vez que el espacio determina o condiciona las formas en que lo usan y apropian.

En cierta medida, los dos estudios de caso que investigo dejan de ser *típicos*, por lo que me parece indispensable retomar estos espacios urbanos para tener una perspectiva más completa e integral de los indígenas y, lograr tener en conjunto una visión más amplia e

integral de las formas de uso y aprovechamientos del espacio urbano por parte de este grupo.

Además, aunque sabemos que la especificidad de cada caso nos muestra una perspectiva única, las diferentes formas en que se presenta la apropiación del espacio urbano pretenden tener un uso ejemplar si se quiere estudiar el proceso complementario entre espacio urbano y etnicidad en el centro histórico de la ciudad de México. Por tanto, los objetivos de mi investigación son los siguientes:

- Comprender y analizar la forma de apropiación material y simbólica del espacio urbano por indígenas en el Centro Histórico de la Ciudad de México.
- Observar y analizar cómo interviene el espacio urbano en la conformación identitaria de los grupos indígenas.
- Observar y analizar qué transformaciones se observan en el espacio urbano con la presencia de los grupos indígenas.

De tal suerte, que para llegar a estos objetivos me planteo las siguientes preguntas que me servirán como guía para conducir mi investigación:

- ¿Qué transformaciones se observan en el espacio urbano con la presencia de los indígenas?
- ¿Cómo modifica el espacio urbano la conformación identitaria y cultural de los indígenas?
- ¿Cuál es la forma en que el indígena se apropia del espacio urbano, tanto material como simbólicamente?
- ¿El espacio urbano y los indígenas, expresados en su identidad étnica y cultural, al entrar en conjunción recíproca se alteran mutuamente?
- ¿Cómo “viven” el espacio urbano los indígenas?
- ¿Cuáles son las maneras en que los indígenas se han apropiado de un espacio urbano de uso público, Plaza de la Solidaridad y de uso comunitario, predio de López #23?
- ¿Existe una valoración del espacio urbano por parte de los indígenas o únicamente lo apropian de forma utilitaria?



Bajo estas preguntas, comenzaré a buscar las respuestas que expliquen las formas de uso y apropiación que tiene este grupo sobre dos espacios concretos: la Plaza de la Solidaridad y el Predio de la calle López. Ambos espacios ubicados en el centro histórico cercanos a la Alameda Central, recientemente rehabilitada al final de la administración del gobierno de Marcelo Ebrard (2006-2012).

Me parece indispensable retomar este punto en mi investigación, porque es en la Plaza de la Alameda, donde previamente a su rehabilitación se observaba con mayor vitalidad e intensidad la presencia indígena hasta antes de su rehabilitación, sin embargo, esto no quiere decir que la presencia étnica haya desaparecido en absoluto pero al menos, parte de sus actividades que allí realizaban se han trasladado a otros espacios, entre ellos a la Plaza de la Solidaridad como lo he señalado anteriormente.

De tal modo que las variables en juego que retomo para advertir la apropiación del espacio urbano son: las prácticas cotidianas (reflejadas en actitudes, transformaciones identitarias, el sexoservicio, venta de artículos artesanales), los sonidos, la vestimenta, la recreación y el esparcimiento en cualquiera de sus facetas (baile, uso de sustancias, arte callejero, juegos tradicionales en la plaza), los olores percibidos, el lenguaje y las practicas culturales étnicas, las huellas de apropiación (grafitis, remanentes luego del uso de los espacios), las modificaciones sobre el espacio construido y todo lo que llene de simbolismo y significado (y re-significado) a los espacios analizados con el fin de comprender la forma de habitar y usar el espacio apropiado.

Estos campos que anoto me parece que son vertientes de apropiación que deben ser tomados en cuenta debido a que los estudios urbanos, en mi opinión, deben desplegar y atender los elementos notorios y herméticos que están dentro del espacio urbano por lo que la pertinencia de estudiarlos y analizarlos se hace patente e ineludible.

Por tanto utilizaré el método etnográfico, en particular, la línea trazada de la etnología interpretativa de Clifford Geertz que elabora “descripciones densas” para estudiar redes de significados que me ayudaran a formular una etnografía de este grupo para que a partir, de los diversos signos visuales, sonoros, olfativos y táctiles pueda construir mi investigación asociada a la experiencia de quienes usan, ocupan y habitan las áreas urbanas planteadas en mi proyecto.

Además retomare las observaciones metodológicas que realizaron autores como Max Gluckman y Clyde Mitchell de migrantes rurales que ubicaron su campo de trabajo en los nuevos centros urbanos. Se interesaron en el cambio de comportamientos sociales de una eminente sociedad rural al enfrentarse a nuevas situaciones urbanas. Ellos junto con otros, desarrollaron el método del análisis situacional, que conforman un conjunto de aproximaciones y herramientas útiles para analizar situaciones específicas en sus contextos urbanos.

En el camino metodológico que he elegido, el *Flaneur* desde dos puntos de vista: el del mirón y el peatón desde las prácticas urbanas me servirán para acercarme a estos espacios (Gaytán, 2014). La observación participativa y las entrevistas a profundidad, funcionarán como mi *puerta de entrada* a este grupo para el posterior análisis de apropiación de estos dos espacios urbanos.

Analizaré los espacios físicos y simbólicos de la Plaza de la Solidaridad y del Predio ubicado en la calle López, las calles aledañas donde se reúnen eventualmente, así como en sus áreas de trabajo y residencia, enfocándome en el contexto urbano, observando cómo influye este espacio en sus relaciones y en sus manifestaciones culturales. La forma en que se inscriben en el espacio urbano desde su idiosincrasia y como el espacio urbano cambia social y materialmente con su presencia. La construcción del espacio urbano desde su concepción.

En este sentido, recordemos que la etnografía ha utilizado también la fotografía, el cine y el video para “crear y transmitir imágenes sobre las formas vida humana” (Ardévol, 1998:1). Por ende, me apoyare en la fotografía como parte de mi investigación y la consecuente exposición de resultados, es decir, la divulgación científica.

La fotografía funcionará como instrumento metodológico de la etnografía de manera que se utilice a partir de teorías para estudiar los fenómenos sociales y culturales. En mi caso, la cámara cumple el objetivo de medio de comunicación de resultados de mi investigación por lo que las fotografías que presentaré pasarán a formar parte de un producto narrativo basado en mi marco teórico y presentado en los resultados de mi proyecto de investigación.

En suma, pretendo que a partir de imágenes visuales el espectador comprenda esa realidad social representada, a descubrir sus rasgos estructurales o a entender algunas

pautas de comportamiento, valores y creencias. Se trata de acercar al espectador a esquemas de entendimiento, de formas de vida, modos de pensar, de cosmovisiones, que en principio están alejados de él.

## **2. Apropiación del espacio urbano**

### **2.1. Estudio de caso: Plaza de la Solidaridad**

#### **2.1.1. Historia y contexto de la Plaza**

Cuando comenzó mi trabajo de investigación en torno a la presencia indígena en la ciudad de México y su reciprocidad con el espacio urbano, mi primera referencia clara era la Plaza de la Alameda Central. Sin embargo, los trabajos de rehabilitación de la que fue objeto, me impidieron realizar mi proyecto en ese espacio. ¿A dónde habían ido ahora? ¿Qué lugares seguían frecuentando? ¿Cuáles eran los lugares en donde reproducían sus prácticas culturales y demás actividades recreativas como lo hacían antes en esa plaza? ¿Cómo afrontarían la falta de un espacio de convivencia si la plaza ahora esta en rehabilitación? ¿Cuándo se aparecerían los indígenas en otra plaza con las mismas características? ¿Se reproducirán las mismas prácticas culturales cuando se terminará la rehabilitación de la Plaza Alameda? Las respuestas fueron surgiendo en la medida en que este sector aparecía en otros lugares. Uno de ellos fue la Plaza de la Solidaridad.

La Plaza de la Solidaridad se ubica en la delegación Cuauhtémoc que según los datos del Gobierno del Distrito Federal tiene una superficie de 32.4 Km. Esto representa un 2.1% del área total del Distrito Federal. Tiene un alto equipamiento urbano como hospitales, centros educativos, mercados, corredores urbanos, mercados, vialidades importantes como: Eje Central, Avenida Insurgentes, Avenida Paseo de la Reforma, Avenida Chapultepec, todas ellas con un alto impacto urbano. Tiene 24 estaciones del Sistema Colectivo Metro que atraviesan esta demarcación. En cuanto a riqueza patrimonial cuenta con el 80% de sus espacios catalogados por el INAH, INBA y SEDUVI como Áreas de Conservación Patrimonial ya que, desde 1987 el centro histórico de la Ciudad de México fue declarado Patrimonio Mundial de la Humanidad por la UNESCO, según Programa Delegacional de Desarrollo Urbano del 2008.

Plano 2. Plaza de la Solidaridad



Fuente: Google Maps, 2014

En la delegación Cuauhtémoc vemos que del total de su territorio, son 109.26 hectáreas las que están destinadas a parques, jardines públicos y plazas. Entre los parques más importantes se



encuentran el Parque México, el España, la Alameda Central, entre otros. Asimismo encontramos, aunque no goza de la misma importancia, la Plaza de la Solidaridad que se ubica exactamente donde se alzaba el Hotel Regis que terminó en ruinas después del sismo de 1985. Por lo que, esta plaza lleva su nombre en conmemoración a las víctimas que fallecieron por el desastrosos temblor.

Está a un costado de la Alameda Central, cuenta con áreas verdes, cuatro fuentes, 16 bancas y un amplio baño público. Al centro de la Plaza se localiza un monumento en memoria de las víctimas. Hay una variedad de restaurantes y cafeterías que se encuentran del lado norte y al interior de esta plaza, al menos los sábados y los domingos hay venta de comida y artesanías. Se realizan actividades para adultos mayores, juegos de ajedrez y bailes los fines de semana.

La circunda la avenida Juárez al sur, la avenida Balderas al poniente, la calle Colón por el norte y la calle Dr. Mora al oriente. Está dentro del Perímetro “B” del CH y es un lugar de paso para muchas personas que habitualmente utilizan los diferentes transportes públicos y privados que visitan la zona centro. La rodea la estación del metrobús Hidalgo y la estación del metro del mismo nombre, dos nodos de transporte importantes, por los cuales pasan numerosos trabajadores, turistas, paseantes, compradores, estudiantes, residentes y demás personas que llegan al CH por algún motivo o que visitan esta plaza directamente (*Ver Plano 2*).

La historia de esta plaza y su entorno, nos obliga a reflexionar sobre el proceso de

reconstrucción de la ciudad después del sismo del 85 y la forma en como se ha ido configurando material y simbólicamente.

La Plaza de la Solidaridad ha sido y sigue siendo testigo de todos aquellos planes y programas al que han suscrito al CH (*Ver foto 2*).

La Plaza esta sobre el corredor de la avenida Juárez y frente al Centro Alameda<sup>16</sup> que ha sido objeto de diversos planes y programas, entre los que figuran: el Fondo Nacional de Reconstrucción, el Programa de Renovación Habitacional Popular (1985), el Fideicomiso Alameda (1991), el Proyecto Alameda (1993) y el Plan Maestro Alameda (1996) en función de establecerlo como un gran centro financiero.

**Foto 2. Monumento en conmemoración a las victimas del sismo del 85**



**Foto propia**

A lo largo del corredor de la avenida Juárez, vemos algunos proyectos se materializaron como el del Hotel Sheraton<sup>17</sup> y la nueva sede de la Secretaría de Relaciones Exteriores bajo el Programa de Desarrollo Urbano Centro Alameda.

<sup>16</sup> Es la parte sur de la Alameda Central. Es un polígono de 64 manzanas, delimitado por las avenidas Juárez, eje Central, Arcos de Belén, Chapultepec y Balderas.

<sup>17</sup> El hotel Sheraton tuvo un costo de 90 millones de dólares, 70 millones invertidos por la empresa Interpress y el resto financiado con un crédito de Bancomext. (Méndez, 2005).



Sin embargo, muchos otros proyectos no se terminaron porque el costo de inversión no estaba garantizado. Por lo que, Andrés Manuel López Obrador, en el año 2003, junto con el empresario, Carlos Slim, pactaron el Proyecto Puerta Alameda. Esa estrategia elevó el valor de uso de suelo de 500 a 10 mil dólares por metro cuadrado.<sup>18</sup>

Este valor, según Córdova (2005), “*se convierte en un obstáculo para futuras inversiones*” y con ello lo aleja de ser el “soñado” centro financiero. Además, Oscar Terrazas (2005), advierte que la oposición de los vecinos al desarrollo parcial del polígono Alameda, la intensa actividad política de la zona (paso de marchas y mítines) y la tardanza en la concreción de proyectos tras el sismo generó la migración de diversas compañías a la zona de Santa Fe.

De este modo, vemos que aunque no se haya convertido en el gran centro empresarial de negocios, el uso de suelo es negociado entre las grandes compañías inmobiliarias, las grandes corporaciones, los usuarios y residentes de distintos orígenes sociales, económicos y étnicos que coexisten en esta zona.

La historia reciente del CH y sus principales espacios están siendo usados y apropiados por diversos actores sociales con múltiples fines y bajo diferentes motivos. Hay una constante tensión y disputa por el espacio que implica una suerte de apropiación material que determina en gran medida lo simbólico y la forma en que la ciudad es vivida por todos sus actores. En particular, a los indígenas les resta la toma permanente o efímera del espacio urbano como forma de subvertir el proceso de extensión de los planes y programas que los excluyen.

Esto es porque en los planes y programas de intervención del gobierno y la iniciativa privada en el CH se asoma el fantasma de la marcada regulación del espacio y el desplazamiento de grupos marginales. Sin embargo, la rehabilitación de los espacios públicos no es un error, sino más bien es una solución positiva para los usuarios de la plazas públicas en cuanto a los problemas de acceso, circulación, legibilidad, iluminación, seguridad e higiene, además de que permite mejorar la imagen estética y refuncionalizar el agua de las fuentes, mejorar las bancas, los jardines, el suelo y demás elementos materiales que la forman. Sin embargo, creo que también debe establecerse una triangulación de intereses materiales y simbólicos que hagan de los usuarios un elemento central e

---

<sup>18</sup> La Secretaría de Desarrollo Urbano y de Vivienda del GDF asegura que en este periodo el precio de los inmuebles se incrementó en mil por ciento.



indispensable para la generación de un espacio público multifacético en donde todos los actores puedan participar (*Ver fotos 3 y 4*).

**Foto 3 y 4. Durante (arriba) y después (abajo) de la rehabilitación parcial de la Plaza de la Solidaridad .**



**Fotos propias (2013)**

No hay que olvidar que la ciudadanía plena también se obtiene con una conquista política del territorio como nos señala Borja (2000). Es decir, hay que reivindicar el espacio público como fuente negociación y encuentro entre todos los puntos de vista. Hay que pensar en el espacio público como el lugar desde donde se puede contribuir a generar una ciudadanía mejor plantada para revertir los rezagos sociopolíticos y económicos que envuelven a la Ciudad de México, que como rezaban gobiernos recientes en el Distrito Federal, se convierta realmente en “la Ciudad de la Esperanza” para muchos que no quieren o no pueden salir de esta gran urbe.

### **2.1.2. Una tarde dominical en la Plaza de la Solidaridad**



Con base en mi observación, en este espacio urbano existen formas en donde los indígenas construyen espacios de sociabilidad a partir de que comparten intereses y gustos basados en un estilo de diversión enmarcado en esta Plaza. Además, se observa que han logrado esa apropiación a partir de las actividades realizadas los fines de semana, donde se





encuentran con iguales, se reconocen y comparten formas de interacción y de mirar el entorno en el que se ubican.

Los fines de semana en esta plaza, se impone un lenguaje singular que se origina en los murmullos de la gente y en las bocinas colocadas en la plaza, que ordenan una ritualización específica compartida por los visitantes que termina entre los ejes viales que rodean la plaza y los comercios establecidos de lado norte.

Se puede advertir, que hay una especie de jerarquización interna que no solo organiza el comercio, sino también la convivencia

social que alienta la participación colectiva y recolecta dinero para que continúe el sonido de música festiva.

La música de ritmo norteño y de cumbia parece ensordecir parte de la plaza. Me recuerda, lo que mencionaba Carlos Monsiváis acerca de “*las tocadas*” de música sonidera de Nezahualcoyotl y Naucalpan, que lo último que importa es que se distinga la canción si el sonido es lo suficientemente alto como para impedir escuchar tus palabras.

Los indigentes que habitan allí parecen confundirse entre algunos usuarios que solo asisten los fines de semana. Los rezagos de la vida en las calles se notan en sus rostros y ropajes, sin embargo, eso no impide que algunos de ellos se sumen al encuentro de actores que se observan: indígenas residentes, homosexuales, trabajadores, bailadores de barrio.

Uno de mis entrevistados, Mario, viene de una vecindad ubicada en la Colonia Guerrero y dice que no solo va allí a bailar sino también a la Plaza de la Ciudadela, pero que antes todos se concentraban en la Plaza de la Alameda. Mario, se viste para la ocasión, usa



zapatos viejos pero limpios, camisa de rayas y pantalón de vestir limpio pero desgastado. Su rostro refleja un cierto nivel de confianza frente a los demás, su paso por esta y otras plazas es de mucho tiempo atrás. Conoce los movimientos y desplazamientos del baile a la perfección. Baila con hombres y mujeres hasta quedar agotado, asegura.

Mario, nació en el DF pero sus padres vienen de Oaxaca y hablaban lengua indígena porque dice que ahora solo hablan en español. Se identifica como ciudadano y le gusta visitar esta plaza porque se encuentra con otras personas con las que comparte el gusto por el baile y la música. La plaza es el lugar donde se encuentra con su “banda”, ya que, observo que ha involucrado ciertos aspectos emotivos al grupo referido que se asienta en este lugar.

Se observa la importancia que da al grupo cuando menciona cosas acerca de su “banda” en la plaza. Es como si al hablar del grupo le permitiera seguir desempeñando su



papel de bailarín consagrado y con ello su actitud desbordada.

Sin duda, Mario, nos revela una identidad ciudadana vigorosa en la que nos permite ver una orientación cultural más ligada a la sociedad tradicional, transmitida de la cultura originaria, en la que se pone de manifiesto que los lazos por

vecindad son sumamente importantes para exaltar su carácter identitario y con ello, su participación en las actividades comunitarias realizadas en esta plaza.

Se observa que algunos paseantes que visitan esta plaza como Mario, se asumen como ciudadanos y quizás, en algunos casos, reclamarían su ascendencia no indígena por efectos de la discriminación. Sin embargo, algunos rasgos de la cultura indígena regional son retomados en esta plaza como la comida, el lenguaje, las creencias y algunas prácticas simbólicas.

En suma, la cultura originaria y la dominante se funden aquí y se aprecia un conjunto de usos y prácticas que no han pasado inadvertidos por otros sectores que emplean términos como *“plebes”* o *“nacos”* para designar a las personas – que atribuyen *“gustos y actitudes imitadas grotescamente de cultura dominante”*— identificadas en este lugar. Insisto en que hay una descalificación muy marcada que se basa en señalar lo indio en la ciudad con el adjetivo de *“naco”*, lo cual genera la censura y la anulación de los usos y costumbres indígenas en la ciudad que deriva en una transformación identitaria que pasa por múltiples rasgos, en ocasiones difíciles de descifrar, pero que sin duda nos darán una luz en el camino para descubrir parte de la realidad profunda que la urbe preserva.





### 2.1.3. Apropiación comercial de la Plaza



En la parte sur de la plaza, la oferta de artesanías se dispersa por todo el lado que da hacia a la avenida Juárez. Allí vende Erik de 23 años, quien comenta que sus padres son originarios Quiroga, Michoacán. Es artesano, hace yoyos y trompos. No habla ninguna lengua indígena. El nació aquí en el DF. Desde niño vende las artesanías que sus familiares traían desde los talleres del pueblo de donde son originarios sus padres.

Ellos se ubican allí incluso antes de que reubicaran al resto de comerciantes que vendían en la Alameda Central después de la remodelación. Era un pasillo de puros artesanos, comenta. La anciana del puesto de a lado usa trenzas en su largo pelo blanco. Ella si habla lengua náhuatl y se sigue vistiendo como en su pueblo.



Erick nos dice que sus abuelos hablaban lengua indígena pero que nunca les entiendo y que no recuerda que lengua es.

El se siente ciudadano, no se adscribe a ningún grupo étnico aunque si establece que su condición es de migrante en

la ciudad pero admite que ya casi no va a su pueblo porque alguien más trae las artesanías, dice que si se siente michoacano. Se queja por el recorte de días de venta, solo de viernes a domingo. En la semana vende por mayoreo su artesanía en otros mercados como: el de San Juan, el de Sonora y donde le compren. Reconoce que en la plaza va mucha gente que es indígena, pero que ya no se visten como en su pueblo. Dice que se quedan en las bancas a platicar y después se van, que hay veces que los escucha y no entiende porque hablan en su idioma.

La mayoría de los paseantes que reconoce son jóvenes indígenas que se quedan a comprar algo de comer y después se van a otros lugares cercanos como la calle Revillagigedo o a las afueras del metro Hidalgo, en la explanada que se extiende frente al Teatro José Martí y dice que ellos casi nunca le compran, que solo van a pasear.

Reconoce el sitio como un lugar que ha sido durante estos últimos tiempos visitado por muchos indígenas que antes visitaban la Alameda. Su presencia cambia la imagen de lugar, ya que señala que: *“En la plaza, hay mas vida que antes”*.

Esto es interesante porque la función de esta Plaza tiene un significado mayor al que le es conferido



por parte de los comerciantes ambulantes ya establecidos. Es decir, la plaza esta asociada a las condiciones que cada actor le atribuye, por tanto, para Erick este espacio implica un valor vinculado al ámbito económico y simbólico, ya que reconoce aspectos y actores étnicos que se identifican en la plaza, lo cual crea un simbolismo a este lugar que sirve de base no solo para quienes lo usan cotidianamente sino también para las personas que solo transitan por este espacio urbano.

Así vemos a comerciantes como Erick que aunque no se adscriben a algún grupo indígena se asume junto con otros actores en un espacio *lleno de vida* gracias a la materialización simbólica que contiene referencias etnicas y, por ende se convierte en un lugar de reunión entre indígenas y otros grupos, de fiesta y de comercio que lo vuelven en un centro de atracción único para los distintos grupos que lo usan y apropian.

#### **2.1.4. La multiculturalidad y ¿la discriminación?**

Es otro domingo más en la Plaza de la Solidaridad y son las 13:00 horas. Hace mucho calor. Huele a carbón debido a que el puesto de esquites que esta a un lado es muy grande y los granos de maíz ocupan todo el comal, las señoras que lo atienden saben que hay que poner más carbón para acelerar



su cocción. El bullicio de los vendedores ambulantes dibuja una atmosfera viva y festiva. La plaza esta llena de gente que habla por todos lados. Los baños de esta plaza se asoman con un gran logotipo que dice “WC”, son grandes letras verdes sobre sus muros blancos



que hacen que este lugar de paso se convierta en un lugar de “descanso”, al menos para el que necesita los servicios y los que ahí afuera esperan.



Allí están cuatro jóvenes de ambos sexos que esperan que uno de ellos visite el baño. Paco tiene 16 años, Anselmo 17, Gloria 15 y Silvia 14, todos son de Veracruz. En su espera aprovechan para sentarse en un desnivel que se forma entre un pasillo de la plaza y un rectángulo que rodea una fuente seca que en este caso, se ocupa como banca de espera. Todos visten ropas modernas y limpias que se encuentran usualmente en puestos ambulantes del mismo CH. Su atuendo se basa en artículos de vestir básicos como: pantalón de mezclilla, blusa de colores para las mujeres y playeras de manga corta de colores para los hombres. Todos usan zapatos de vestir. En el caso de los dos hombres, usan peinados modernos a base de gel para el cabello. Las mujeres se recogen el pelo dejando caer sobre sus rostros dos líneas de cabello que avanzan por el contorno de sus ojos y se detienen sobre sus mejillas.

Me acerco a ellos y trato de explicarles porque estoy allí. Me escuchan con la ceja alzada y la mirada confundida, hasta que logro explicarles que solo quiero platicar. Con reservas me dicen que son de Veracruz, cerca de Perote. Sus padres hablan la lengua

Totonaca y ellos solo la entienden. Son trabajadores de la construcción y las otras dos jóvenes dicen que trabajan en el servicio domestico, en diferentes casas. Dicen que solo pasan al baño, van a otro lugar. El que más habla, Anselmo, dice que en realidad van a la calle Revillagigedo a bailar. Su cara muestra una sonrisa que oculta más cosas que solo ir a bailar, los demás ríen. Por mis visitas anteriores al lugar a donde se dirigen, he observado que allí no solo se va a bailar, se va a conocer gente, a ligar y a hacer cosas que evidentemente no realizarían en su lugar de trabajo habitualmente. “El Rodeo”, hacia donde se dirigen, es un lugar de recreación que funge como espacio de reunión para bailar, tomar bebidas y conquistar. Los asiduos asistentes son personas que, en general, vienen de otras regiones del país que conviven y se divierten allí, entre ellos, indígenas.

- *Nosotros trabajamos hasta el sábado...*— dice Anselmo con mucha naturalidad



mientras sigue sonriendo tímidamente — *El domingo es para salir.*

En mis múltiples visitas a este lugar he observado que jóvenes como ellos, ya sea en el metro Hidalgo, Bellas Artes o Pino Suarez suelen bajarse y conectarse con un centro

histórico que les corresponde a ellos. Parece no haber discusión en ello. La Alameda Central ha pasado de ser lugar de reunión a lugar de paso al menos, para muchos jóvenes que buscan lugares de diversión, en los que se incluye música y baile. No ha dejado de ser un lugar de encuentro para conocer a personas que vienen desde muchos lugares del país pero la experiencia recreativa se ha mudado a otros lugares. Les pregunto que si conocen a más gente de provincia y me contestan:

- *¡Uy... más que nada conocemos a unos que son de Oaxaca, Guerrero, Chiapas, Veracruz... ya ni me acuerdo.* — señala una de las jóvenes de manera muy risueña.

Su estancia en la plaza de la Solidaridad no es apresurada sin embargo, Anselmo, parece reclamar que no hay nada interesante salvo el payaso que utiliza un micrófono

inalámbrico que sube su voz a través de dos bafles considerables. Las personas lo rodean mientras ofrece su espectáculo en medio de una fuente seca rodeada por bancas y puestos ambulantes. El payaso constantemente se mofa y ridiculiza a las personas que advierte son de origen étnico diferente al mestizo. “ *No te pongas tu reboso María, acércate un paso más para que dejes pasar a los de atrás*”. Todos ríen.



El payaso nos recuerda una parte de la historia urbana de la Ciudad de México que tuvo mayor vigor antes de la mitad del siglo XX, la carpa mexicana. Sobre su personaje ya establecido, de payaso, construye otros personajes asociados a las clases bajas: *el vago, el borracho, el indito, el alburero de barrio* y otros que caricaturiza con cierto ingenio y ácido humor negro. Las palabras altisonantes arrancan las carcajadas de los asistentes que buscan un rato de diversión aunque sean aludidos constantemente. Las bromas suscitan una salida picaresca a los problemas de la vida cotidiana de los más pobres, su principal público, que no suelen asistir a los teatros tradicionales por razones económicas y por las obras allí representadas. El espectáculo callejero logra identificar y adaptar chuscamente las situaciones comunes por las que atraviesa el pueblo y las lleva al extremo.

Sale Paco del baño y se suma a la conversación de manera aparentemente desinteresada. Se pone un audífono en su oreja derecha y parece que solo asiente la cabeza tímidamente cuando coincide con sus compañeras de lo que significa el centro histórico para ellos. Un lugar de encuentro con sus demás paisanos.

### 2.1.5 Lo invisible

La noche cae sobre la plaza y el ambiente de fiesta parece comprometerse con la llegada de los primeros reflejos de la luna. Estamos en una parte del CH que parece haberse erguido como una ínsula en medio de la modernidad. A unos pasos del *Hotel Sheraton* y de un complejo de multicinemas moderno, el ambiente popular de esta plaza resulta antagónico con su entorno. En una toma fotográfica desde el *Hotel Sheraton* hacia la plaza, el ambiente parece siempre el mismo pero basta acercarse a esta plaza para saber que siempre oculta cosas que nos pueden parecer “poco comunes”.

La prostitución indígena es un tema poco visible en esta plaza, pero no pasa desapercibida para los usuarios de sus servicios que, según me comentan algunos trabajadores como “Oswaldo”, son de diferentes estratos sociales, ya que en ocasiones, les invitan a pasear con ellos en coche y hasta han recibido ofertas de formalizar la relación bajo el entendido de que no se dediquen más a eso.

— *¡En la plaza todo se puede! Si tu vienes a trabajar, nomás te sientas en las bancas con la banda y solos llegan los clientes.*

Los clientes son su mayoría hombres, ya que las mujeres que llegan a asistir lo hacen acompañados de un hombre para que participen los tres en el servicio.





Oswaldo se presenta como originario de Veracruz y dice que habla *nahua*. Se lleva su “mona” a la boca, la aspira. Usa lentes oscuros, playera de rayas, bermuda y tenis en buen estado. Tiene aspecto de joven urbano citadino de origen popular. Cuando habla grita mucho y parece muy extrovertido. Constantemente, a mi parecer, habla de manera muy soberbia acerca de su estancia en la ciudad. Explica las diferentes aventuras que tiene que pasar frente a la policía, los demás jóvenes que se asientan allí y las diferentes peleas en las que se involucrado.

Vive en hoteles y cuando no tiene dinero se queda en la Plaza de la Solidaridad. Me comenta que ya no puede ejercer su oficio en la Alameda, dice que si los policías lo ven sentado lo echan de la plaza. Ahora lo hace en esta plaza.



Oswaldo tiene muchos amigos que como él se dedican al sexoservicio pero él admite ser indígena a diferencia del resto de sus compañeros que sólo aceptan ser migrantes del interior de la república.

La entrevista no me permitió grabarla y me pidió que le diera una cantidad de dinero. La realicé, en condiciones más difíciles que a sus otros compañeros (quienes me permitieron registrar su entrevista), quizás porque el sabía que su testimonio para mi investigación era muy importante y lo aprovecho financieramente.

Cesar, otro sexoservidor originario de Veracruz, me comento previamente de su compañero Oswaldo, quien lo identifican como indígena porque “habla dialecto” quien en una entrevista realizada junto con el Dr. Jorge Mercado nos comentaba a pregunta expresa:

- ...dentro de los sexoservidores, ¿también hay indígenas?

- Sí..., hay güeyes que hablan dialecto. Que ya se visten un poco más acá... como capitalino, pero empiezas a hablar con ellos y... pues si se les nota (su forma de hablar)... Cuando son paisanos, entre ellos, pues hablan así...en su dialecto. Y bueno, ¡chale! (risas)... ¿me estarán mentando la madre o estarán hablando mal de mí? ¿Quién sabe que estarán hablando?... pero si, si hay indígenas o personas que vienen de la sierra. Ya sea de Oaxaca o de la sierra de Guerrero...

- ¿Y ustedes cómo los ven a ellos, cómo otro trabajador o cómo...?



- Es como todo, poco a poco se van familiarizando, poco a poco se van acercando a nosotros... ¿qué onda?, ¿cómo te llamas?, ¿de dónde eres?... – alza las cejas de manera pronunciada– Pues es como ahorita que me llegaron... me sacaba de onda así como que...¿pues qué onda?, ¿cómo?...

De su integración, Oswaldo, me comento que llego hace algunos años a la Alameda y que no conocía a nadie. Se sentó en las bancas. Y que fue allí donde conoció una persona mayor que lo invitó a comer y después lo convenció de ir a unos baños públicos y en ese lugar le pido un servicio sexual por dinero. Aceptó. Fue alternando sus actividades de sexoservidor junto con otras como: “diablero”, “comprador y vendedor de artículos robados” y otras más. Admite que nunca le gusto el trabajo de albañil pero que alguna vez lo hizo y por ende, ahora se dedica a estas actividades.

De los detalles que me ofreció acerca de su vida cotidiana fue su afición por las drogas, en particular por la mariguana y la “mona”, que refiere le hacen pasar un buen rato en compañía de su “banda”. El también visita otras plazas y lugares, me presenta en la entrevista a uno de sus amigos que trabaja en la zona rosa. Sin embargo, el dice que solo

trabaja en esta Plaza pero que le gusta visitar la Plaza de la Ciudadela y otras calles cercanas donde puede distraerse y desarrollar otras actividades que le generen dinero.

En su rostro cubierto por sus gafas oscuras no logro adivinar como era antes de llegar a la ciudad. Lo escucho con mucha atención, ya que, habla rápidamente de muchas cosas porque me advierte que se tiene que ir “de volada”. Le pregunto que cuál es el significado de la plaza para él. Se queda pensando unos segundos y me responde que: “*no sé....(risas) es donde cotorreo chido con la banda*”. Su asentó defeño parece que ha borrado el de su lengua nativa, salvo cuando le pido que me diga unas cuantas palabras en su lengua originaria para aprender un poquito. Habla igual de rápido que en español pero esta vez en su lengua nativa. Ahora tengo la misma sensación de Cesar, no sé si me este diciendo cosas positivas o negativas, ya que se comienza a reír de nuevo. Asiento con la cabeza y parece que le da más risa.

Su compañero de oficio lo apura y Oswaldo, comienza a avanzar junto con él hacia la avenida Balderas, apenas se despide con las manos diciéndome adiós mientras sigue sonriendo y dando la vuelta. Se aleja precipitadamente. Me quedo parado siguiéndolos con la mirada, hasta que se pierden entre la gente que pasa. Su actitud crítica y desenfadada, de él y sus compañeros, me hacen pensar que si bien viven en pésimas condiciones, su entorno (que focalizaría en esta plaza) y la amistad enarbolada entre ellos, les genera un ambiente menos adverso de lo que aparenta su vida en la calles ejerciendo este milenario oficio.

#### **2.1.6. Amanece en la plaza**

Es miércoles y son la 7:30 de la mañana. Hace un poco de frío. Voy llegando a la plaza y la miro toda. No hay nadie salvo dos personas que están paradas sin caminar, están platicando. Se marchan después de cinco minutos. Me siento en una de las bancas que tiene vista hacia la avenida Juárez y veo que hay dos trabajadores de limpia barriendo y levantando mucho polvo.





La plaza vacía luce mucho más grande, más legible y advierte con mayor claridad su accesibilidad por todos los costados que la rodean. Los negocios del ala norte están cerrados. Solo se escucha el ruido de los coches matutinos que avanzan apresurados sobre avenida Juárez en dirección al centro.

Los trabajadores de limpia se juntan y se fuman un cigarro en medio de la fría mañana. Parece que los peatones sobre el corredor de avenida Juárez caminan apresurados mientras los trabajadores hacen una pausa. Después se incorporan a su trabajo con el mismo vigor que cuando iniciaron.





Camino hacia el otro lado de la plaza, en el costado que esta sobre avenida Balderas. Tomo fotografías hacia fuera de la plaza. Veo los negocios, los edificios y de repente volteo la mirada hacia los baños que están casi en el centro de la plaza y veo como del techo del baño, comienzan a asomarse unas siluetas de jóvenes que han pasado la noche allí. Se estiran y se quedan viendo un rato desde esa altura parte de su alrededor. Al parecer uno de ellos vuelve a tomar su siesta porque solo uno parece decidido a levantarse. Hace movimientos en el piso con sus manos ya que al parecer, ordena su ropa y los cartones sobre los que durmió y los pone en una sección de la azotea que ha de servirle seguramente de dormitorio a él o a alguien más la siguiente noche.

Después de un rato bajan cuatro personas. Lo hacen ver tan fácil que creo que parece sencillo y cómodo instalarse arriba del WC. Tres de ellos se alejan de la plaza mientras que uno se acerca a una fuente donde apenas sale una línea de agua , lo suficiente para que se lave la cara y se peine con las manos. Parece estar listo. Después se va a sentar junto con sus pertenencias a una de las bancas con otro joven que ha llegado.

Son las 9:30 de la mañana y a la plaza se van acercando cada vez más personas. Jóvenes, trabajadores, oficinistas, sexoservidores...en fin, la plaza comienza a tener su

función no solo de receptora de visitas , sino de espacio de trabajo, de esparcimiento y de residencia.

Esta emergencia de actores va influyendo sobre la plaza en la medida de su presencia y la va dotando de una identidad condicionada por su misma heterogeneidad, por lo que las variantes de apropiación son diversas, efímeras y permanentes, lo cual se confirma con la participación de diversos sujetos que llenan la plaza con sus construcciones culturales y la jerarquizan como un espacio multifuncional y simbólico que solo se puede percibir y practicar en este lugar en particular.

### 2.1.7. ¿La auto-invisibilización?



Son las cuatro de la tarde de un sábado caluroso. Los puestos ambulantes llenan de vida la plaza. El payaso comienza su espectáculo. Algunos jóvenes de distintos origen étnico comienzan a pasear por la plaza. Otros se instalan en sus alrededores para platicar.

Me acerco a un grupo de cuatro jóvenes que escucho hablar en lengua indígena. Trato de establecer una conversación con ellos pero parecen no entenderme o no querer

escucharme. Pienso, que eso ya lo he pasado y creo que tengo que explicarles con mayor detalle mi intención de platicar sin otro motivo que el de establecer una comunicación sencilla y franca para conocer de su experiencia en la ciudad. Mientras hablaban entre si, lo hacían pausadamente y casi no mostraban expresiones faciales muy pronunciadas, parecían serios.

Uno de ellos me pone atención con su mirada. Los otros tres no. El que me pone atención no hace ningún gesto de aprobación o negación. Volteó a ver a los otros y miran hacia horizontes diferentes.



Los cuatro jóvenes utilizan ropa moderna juvenil y zapatos formales. Su cabello es corto y peinado con gel. No utilizan ningún accesorio extra y parece que sólo están observando a su alrededor. Son muy delgados y calculo que tienen entre, 16 y 20 años.

Me siento raro, no me han dicho una sola palabra y creo que los estoy molestando pero no lo se aún. Insisto en presentarme y explicarles.

Parece que se han petrificado ahora. Ninguno me observa. Parece que ahora no solo me están ignorando sino que se han propuesto, supongo, hacerme sentir como un completo “chiflado” hablando solo. Me siento raro.

Me despido como puedo y veo que ninguno hace gesto alguno de despedida. Ahora me han confundido más. No sé que pasó. ¿Me presente mal?, ¿tengo un aspecto desconfiable?, ¿alguien que se les ha acercado antes como yo les ha hecho algo malo?, ¿realmente no me entendían?, ¿simplemente no querían hablar?, ¿buscan camuflajear su identidad étnica y advirtieron que yo buscaba lo contrario?, ¿realmente se niegan a hablar con alguien que no sea parte del circulo indígena para no tomar el riesgo de ser discriminados?, o simplemente, ¿soy un mal entrevistador?...





### 2.1.8. Lilía

Es sábado y son las 17:00 horas. El cielo está nublado pero el clima sigue cálido. Estoy caminando entre los puestos de comida y artesanías. Me dispongo a revisar algunos productos y veo que detrás del puesto hay dos niños muy inquietos buscando diversión. Son los hijos de Lilía, la vendedora. Le pregunto el costo de algunos productos y así más o menos comenzamos la plática. Le planteo hacerle una entrevista. Como ya es la tarde-noche y no pasa el mismo flujo de gente que a medio día, acepta con gusto.



Lilía, tiene 30 años, tiene 2 hijos y trabaja en la Plaza de la Solidaridad vendiendo artesanías como: pulseras, collares, suéteres, gorros, diademas y listones para amarrar el pelo. Vive en el oriente de la ciudad. Ella nació en la Ciudad de México. Entiende el tzotzil pero no lo habla muy bien, habla mejor el español.

Sus padres llegaron a la ciudad en los años 70s para trabajar en el comercio ambulante desde el municipio de Huixtán, cerca de Oxchuc en Chiapas. Hablan tzotzil y en su comunidad no entienden mucho el español, sólo su lengua originaria. Ella es

vendedora ambulante y lo hace en la plaza de la Solidaridad, antes estaba en la Alameda Central, después de la remodelación dice que muchos se fueron instalando en esta plaza con la promesa de sus líderes de que algún día regresarán a la Alameda.

Ella habla español con su esposo y sus hijos porque dice que casi no tiene contacto ni comunicación con nadie de su pueblo ni con amigos indígenas de manera constante. Sin embargo, bajo la pregunta expresa:

- ¿Usted se siente indígena o ciudadina?
- *Pues... en la ciudad no sé, no me siento ni ciudadina ni indígena pero no me avergüenza serlo porque cuando voy a mi pueblo, en Chipas, si me siento más indígena y les entiendo lo que hablan.*

En la entrevista, Lilia carga y abraza a su hija menor para que se duerma. Al terminar de arrullarla, la acuesta en una pequeña hamaca que ha dispuesto para ello, colocando cada uno de los extremos en su puesto de artesanías. Parece resistir fácilmente el peso de la niña.

Me platica de la vicisitudes de ser ambulante, de la organización de comercio me dice:

- *Primero estuvimos en una que nos pedía muchas cosas y ahora estamos en otra que nomás nos pide la cuota pero ya no tengo que ir a sus marchas ni nada. Imagínese ir con mis hijos, no puedo....*

Ahora en esta asociación de ambulantes paga \$50 diarios por dos metros cuadrados de 10 de la mañana hasta la 9 de la noche, comenta:

- *...hay gente que paga \$60 y son los que están afuera del metro Hidalgo, más una mensualidad de \$200 por metro cuadrado. Es que ahí pasa más gente que aquí y a parte son de otra organización de comerciantes.*

Me explica que hay 5 organizaciones y todas cobran diferente:

- *...hay unas que te llevan a las marchas del PRI y que piden cooperación en los días de la madre, del niño y demás días festivos. La líder dice que los regalos que lleva a otros lados salen de su dinero y eso no es cierto – me asegura – sale de los comerciantes...*

Más adelante, reflexiona:



*- La verdad es que el comercio ambulante no es malo. Miré aquí estoy con mis dos hijos vendiendo y no le hago daño a nadie. Estamos vendiendo artesanía y es una forma de trabajo bueno.*

Su esposo es albañil y no siempre tiene trabajo sobre todo porque últimamente sólo ha encontrado “obras chicas”, por lo que cada que termina un trabajo tiene que buscar otro y, en ese lapso, tienen que pagar la renta, la luz, el agua y demás servicios y productos básicos para poder sobrevivir junto con sus niños.

Se queja de que el gobierno los desaloje y los lideres los engañen con que no va haber desalojo . Dice que los lideres resuelven su vida porque el gobierno les da dinero para que dejen de vender y a ellos les dicen que después regresaran a sus antiguos lugares de trabajo pero nunca es verdad como lo que paso en la Alameda Central.



En esta plaza, ella esta muy tranquila porque puede vender algo y seguir en compañía de sus hijos, puede dejarlos jugar sin temor y dormirlos cuando estén cansados en la hamaca colgada sobre el puesto o en una caja larga que funciona como pequeña cama para los niños. Esta muy cómoda porque dice que luego van sus parientes a vender allí y platica con ellos. Le pregunto, entonces:

- ¿Esta plaza que significa para usted?

- *Es como mi centro de trabajo porque aquí puedo vender mis cosas y además como que luego los ricos y extranjeros les gusta la ropa de pobres. Ósea son los extranjeros los que luego les gusta mucho lo que vendemos porque preguntan mucho por las artesanías y la ropa. Pero, luego piden que les bajemos el precio y no podemos bajarle mucho porque no ganamos mucho y luego no compran. Los que si compran sin regatear son los mexicanos. Ellos llegan ven y compran y no preguntan si es más barato o que si les bajo el precio. Me compran y se van.*

Me comenta que los domingos es cuando más gente visita la Plaza pero contradictoriamente no se refleja en la cantidad de ventas, “*solo me llenan el puesto pero no compran nada*”. Platica que nota la presencia de muchas personas que no son de la ciudad aunque dice desconocer de donde son, entre ellos también hay indígenas, pero se visten como los de aquí, concluye.

En ese sentido, dice que en su pueblo también se visten como los de la ciudad. Aunque en este caso nos revela lo que ella opina de ello:

- *Pienso que es porque se creen mucho. La verdad es que yo cuando voy a mi pueblo, si veo que hay gente que va la ciudad y regresa como si fuera más que los otros. La verdad es que yo no lo entiendo, si somos indígenas no tenemos que avergonzarnos.*

Comenta que ella nunca usa huipiles ni ropa tradicional porque aunque es muy bonita, asegura que es muy cara y no tiene dinero para comprarla.

Así también admite que no regresaría a su pueblo porque allí por limpiar la milpa durante todo el día, los hombres en el campo se ganan \$800 mensuales. Reflexiona con tono desencantado:

-...*Imagina lo que ganaría una mujer. Aquí al menos sale para cosas pequeñas pero si logramos sobrevivir. Allá es más difícil.*

La noche se apodera de la plaza y Lilia tiene que ir a guardar sus artículos de venta a una bodega cercana de la plaza. Contrata a alguien que levante y se lleve el puesto. Ella y su hijos se marchan a casa. Mañana regresarán temprano a seguir ofreciendo sus productos artesanales.



### 2.1.9. Don Pablo

El domingo siguiente regresó a la plaza, voy recorriendo los puestos y llego al puesto del señor, Pablo González, quien es artesano. El vive en un pueblo cerca de Iguala, Guerrero. Es bilingüe, habla náhuatl y español y ahora vende en la Plaza de la Solidaridad.



El vendía antes en la Plaza de la Alameda antes de su remodelación. Es un hombre que aun lleva ciertos elementos de sus vestimentas tradicionales y vende artesanías hechas de madera. Usa un sombrero desgastado que descansa sobre su amplio cabello blanco, camisa de cuadros azules, pantalón de vestir deslavado y botas cortas de color marrón despintadas. El llegó a la ciudad hace 20 años. Lo acompaña otra persona más joven que tiene cerca de 40 años y dos niños de entre 8 y 12 años. El más grande usa una gorra desgastada sobre su cabellera corta color negro, trae camisa de vestir blanca desgastada y pantalón de mezclilla con tenis muy usados, blancos. Los niños visten playeras deslavadas al igual que su pantalón y su calzado es deportivo y desgastado. Todos regresan a su

pueblo al terminar el fin de semana por más mercancías, ya que solo venden viernes, sábado y domingo, en estos días se quedan en un hotel en la calle Guatemala. Comentan que las ventas han bajado pero que siguen vendiendo porque no tiene otro oficio, solo son artesanos.

Cuando estaban en la Alameda vendía en la parte trasera del hemiciclo a Juárez. Ahora los trasladaron allí. El señor más joven dice que casi no habla el español y según dice entiende poco español. Sin embargo, logra entender lo suficiente para vender. La plaza de la solidaridad significa su espacio de trabajo y de encuentro con otros paisanos indígenas con los que puede hablar en su idioma. Entre ellos hablan el náhuatl. Los más pequeños también participan en las charlas de manera más discreta mientras que los grandes ordenan y llevan la discusión. No hablan mucho, pero se escucha que lo que hablan es claro para esta familia. Parece que el señor más grande, Pablo, es el que orienta las conversaciones.

Ellos, entre otras cosas, venden máscaras hechas de madera que las utilizan para bailar en la plaza de su pueblo, dice que se utilizan en la semana santa para las fiestas religiosas. No da muchas explicaciones acerca de sus artesanías pero si se le pregunta, el contesta con gusto. Los otros miembros de la familia solo observan. Les pido que me muestren una mascara y me ofrecen la más cara, \$975, después la más barata, \$130. La compro. A pesar de su precio la pieza es realmente hermosa.

La significación de las piezas ofrecidas bajo el conocimiento simbólico de los artesanos exalta el valor emblemático de las prácticas cotidianas de la plaza que junto con



otras actividades multiplican su función y su importancia. La función comercial tiene una relevancia económica para los artesanos y resulta atractiva para los usuarios que ven satisfechas sus necesidades a bajo costo. Esta suma de actividades en la que los usos sobre este espacio esta de por

medio, nos muestra con claridad la negociación permanente de apropiación de esta pequeña Plaza que esta constantemente intervenida por prácticas de tipo comercial marcadas por la tradición artesanal.

Por tanto, esta apropiación del espacio se delimita a la práctica comercial que negocia su uso con otras manifestaciones expresadas en el espacio físico de la Plaza.

#### 2.1.9. Salida de la plaza



Son las 10 de la noche y el baile al ritmo de cumbia parece que va para largo. Un par de jóvenes de aspecto urbano y desalineado de aproximadamente 20 años se confrontan a golpes. El público y yo formamos un círculo alrededor de la pelea. Los dos parecen tener un coraje acumulado de mucho tiempo. Al parecer nadie piensa, ¿pensamos?, en detener la violencia. El público que antes bailaba se concentra en los dos jóvenes. Al final uno derriba al otro y se declara por terminada la pelea. Intervienen todos para separarlos. El perdedor, con paso torpe se pierde en la oscuridad de la Plaza con rumbo desconocido. La música continua.



La sonrisas de los asistentes parece que no se ha distorsionado. Hay algo en mí que no me hace dejar de pensar en la suerte de los asistentes en general. El exceso de violencia, de drogas y de pobreza que se respira a estas horas.

Ha desaparecido el lado amable de la plaza. Mis “amigos” de la plaza me comentan que la policía “*ya no te la hace de a pedo*”.

Para mi eso es una señal de libertad ante la posibilidad de ser arrestado si llegará a participar en una confrontación y por su puesto de vulnerabilidad. La fiesta sigue animada. Los puestos ambulantes, los que quedan, recogen de manera presurosa su mercancía. La anhelada libertad se presenta en forma de *desmadre*.



Al parecer, los participantes están acostumbrados a este tipo de incidentes que se confunden con actividades ilícitas y de delincuencia. Todos advierten que en cualquier momento se va terminar el sonido, pero que mañana (domingo) continuara a partir de la cuatro o cinco de la tarde. Mientras tanto, algunos de los usuarios ya saborean la soledad de la plaza para seguir bebiendo y demás. Me despido de mis “amigos” que viven en la plaza y me piden una moneda. Son los indigentes y sexoservidores que me dicen abiertamente que para conocer la plaza hay que “*cotorrear con la banda*” y quedarse con ellos, me piden que no tenga miedo.

Me despido presuroso, me hablan de los indígenas, de la prostitución, de la drogas y todo lo que se hace en la plaza. Me advierten que eso nunca se va acabar. Nunca.

Al parecer y bajo su lógica tiene sentido lo que dicen, sin embargo, me pregunto si es realmente la Plaza de la Solidaridad un espacio para el esparcimiento multicultural que los indígenas residentes buscan o es el único espacio público urbano que la ciudad les ofrece.



En muchos sentidos, esta Plaza llena los espacios vacíos de inclusión y libertad que muchos sectores marginales buscan, sin embargo, pienso que puede ser de manera más armónica.

Por algún motivo la escena me recuerda las palabras de un indígena perteneciente a las bases de apoyo zapatista que me comentó, *“estamos acostumbrados a vivir así compa...”*, refiriéndose a las condiciones más adversas que la sociedad, en su conjunto, les oferta. Como si ese fuera su único destino y trayecto en medio de la realidad nacional. Como si, en esencia, ese fuera su único futuro. Sin embargo, sus acciones reflejaban un horizonte más amplio que lograba escapar a sus palabras, la acción política, que como hemos visto los han puesto en los ojos del todo el mundo desde hace algunos años. Pero que no obstante, en la ciudad, les falta un largo camino por recorrer.

Sin embargo, anotamos que para este caso el camino por el que se avanza que se da en medio de complejos intereses y grupos que visitan esta plaza, las manifestaciones de la lucha por el espacio recaen en el peso cultural reflejado sobre la misma que es revestida con intensas pinceladas de tipo étnico que dibujan una forma específica de ver esta Plaza apropiada como un resquicio a las prácticas cotidianas que provocan la generación de un espacio urbano indianizado en la ciudad.

## 2.2. Estudio de caso: Predio de López



*“A México primero vivieron mi mamá y mi agüelita, a vender el tejido, vendían allá por la Alameda, por ahí vivían y todo, de eso ya hace más de 20 años”.  
Francisca H., triqui de San Juan Cópala, Oaxaca, 1992.*

### 2.2.1. Acercamiento al predio

El techo esta cubierto por dos amplias lonas que cubren parte importante de la sala ubicada en el segundo piso del inmueble donde está la oficina del señor Pascual. La amplia sala está dividida por una tablaroca que no alcanza el techo pero logra cubrir muy bien el otro lado de la sala.





Sobre los tableros que dividen la sala cuelga una larga manta del Movimiento Unificado de Lucha Triqui (MULT), con los colores verde, rojo y negro. Además, cuelgan otros objetos de culturas prehispánicas, una bandera ¿triqui?, carteles de movilizaciones anteriores y del EZLN.

Inmediatamente al tablón que divide la sala, se encuentra un escritorio lleno de documentos apilados, una computadora, un teléfono y unas bocinas medianas desde la que se escucha música regional de banda. También están unos productos medicinales auxiliares en problemas digestivos como *Melox* y *Pepto Bismol*.

Al frente del escritorio y sobre una caja esta una impresora. El escritorio parece imponerse en medio de la sala de manera importante. Lo rodean algunas sillas de oficina y otras de descanso, para columpiarse.



Además, hay un mueble que sostiene documentos en menor cantidad y objetos de entretenimiento: un estéreo con dos bocinas y un televisor. Hay también un cristo con los brazos extendidos como el que se posa sobre alguna montaña del lejano Brasil, el Cristo Rey de Reyes. Hay también un San Miguel Arcángel.



El otro lado de la sala es atravesada por una larga alfombra desgastada de color amarillo y otra roja deslavada con adornos imperiales que llegan hasta donde se recarga un estante sobre la pared. Allí al lado hay una mesa larga. Un mueble azul con cajones altos que cargan en su interior documentos. De lado del estante, hay unos colchonetas rosas semi-paradas y apiladas sobre los ventanales, que en parte están cubiertos por una tela verde, que hace de cortina a lo largo de toda la larga sala. A su lado, hay una mesa larga, que se extiende del otro lado de la sala, donde una mujer de tez morena esta parada ordenando papeles.

Se oyen unos pasos sobre la duela que esta en el salón central del edificio que antecede a la sala donde estoy, es el señor Pascual González, dirigente triqui y administrador del predio López. Me presento y comenzamos a platicar.



### 2.2.2. ¿Quiénes son los triquis y por qué llegaron allí?

*“Los caciques de los dos distritos empezaron a invadir tierras y es ahí donde los triquis empiezan las luchas por recuperar la tierra que antes les pertenecía... llamamos caciques a los mestizos cuando invaden la tierra. Ellos tienen el poder político y económico, también a veces un compañero triqui es un traidor, quiere vender nuestro bosque, tierras comunales, explotar madera con fines personales” (Paulino Martínez del Movimiento de Unificación de Lucha Triqui, en Bresser, 1990:17).*

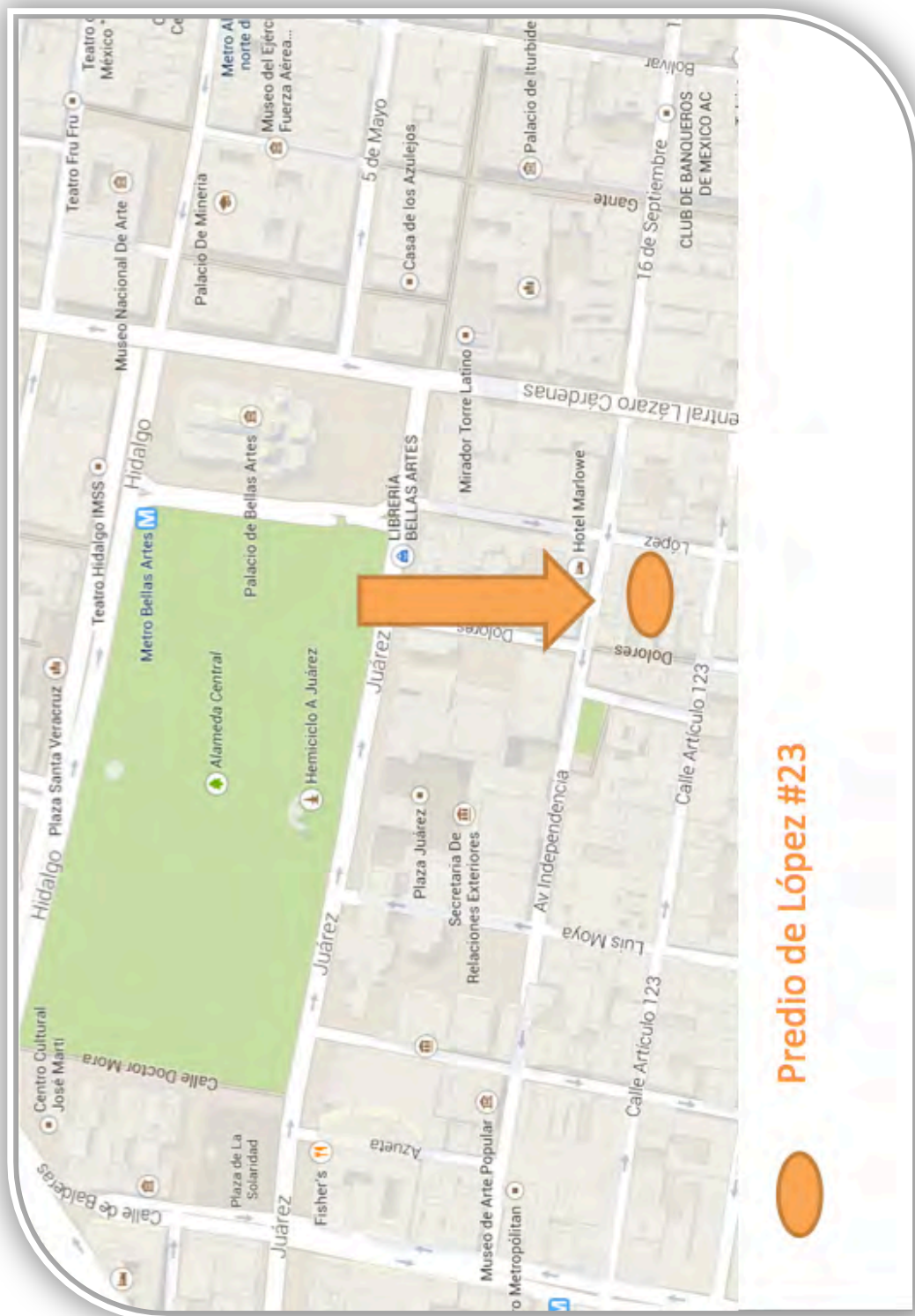
Los triquis, reciben la denominación desde tiempos prehispánicos de *Yi ni`nanj niin* que significa la gente de lengua completa (Lewín, 1999) y son originarios de comunidades del estado de Oaxaca.<sup>19</sup>

Se asentaron en la calle de López del CH en una casona tipo neocolonial de principios del siglo XIX debido a problemas de tipo político que afectaron seriamente su convivencia en sus pueblos (*Ver plano 3*). El predio pertenecía a la Confederación Nacional Campesina (CNC) fue tomado pacíficamente, por la organización política MULT, que llegó en el año de 1983 al no tener otra opción de vivienda debido al desplazamiento que sufrieron en sus pueblos.



<sup>19</sup> Existen diferentes versiones en torno a la forma en como esta comunidad se autodenomina. En la etnografía sobre los pueblos indígenas de la región del Pacífico Sur, Huerta (1995) señala que el nominativo “triqui” es una deformación del vocablo “driqui” de su lengua materna, compuesto por “dri” derivado de “dre” con significado de padre, y de “qui” con significado de grande o superior. A la llegada de los españoles así denominaban al jefe del clan, como el señor supremo al que debían dirigirse por ser la máxima autoridad de la comunidad. Ahora llaman “driqui” a Dios y a Jesús en su acepción de padre supremo. Según el trabajo de García Alcaraz de los años 70s sobre los triquis de Copala, se denominaban a sí mismos como “Tinujei”, que significa “hermano mio”, Tinujei es el nombre con el cual este autor intitula la etnografía sobre los triquis de Copala. Se retoma el trabajo de Lewin (1999) por ser la más reciente etnografía sobre triquis, y porque este trabajo incluye material sobre las etnografías anteriores.

Plano 3. Predio de López #23



Fuente: Google Maps, 2014

*“Hubo mucha matanza de gente de nosotros por cuestiones políticas. Es que hay un partido, el PRI, que es el partido oficial; entonces la gente de la comunidad quería vivir como antes, sin ninguna representación de ningún partido. Antes era nombrar al agente municipal, pero consultando a la gente, líderes de los barrios. Pero últimamente no ha habido eso. Entonces, se han dado enfrentamientos con los señores del PRI. Tenemos que estar peleando entre nosotros mismos. Quizá por eso se migro para acá para la ciudad de México” (Macario N. Loya, 1991:69)*

La organización indígena tiene demandas que se dividen en tres ejes básicos: demanda de espacio para artesanía, preservación de la cultura y las costumbres y, apoyar a las bases del MULT que se encuentran en Rastrorojo, Cópala y la ciudad de Oaxaca. Hay un intenso trabajo entre los habitantes de la calle López y los otros integrantes del movimiento.

El mayor peso reside en líder, quien bajo una estructura jerárquica se encarga de mantener el orden y la armonía entre sus integrantes. Por lo que, en mi proyecto de investigación me resulto indispensable hablar antes con el líder quien me menciono que a ellos, los de su organización, *“no les gusta hablar”* por lo que me dijo que había sido buena idea acudir a él.

A lo largo de su estancia en el predio han sufrido diferentes tipos de vicisitudes entre las que destaca un incendio, por lo que, muchas de las familias ya instaladas, se trasladaron a otras zonas de la ciudad.<sup>20</sup>

Antes del incendio, se podía identificar fácilmente el predio López por la cantidad de triquis que lo habitaban, un total de 93 familias, lo que sumaba 500 personas de todas las edades. Además del predio, vivían en otros lugares como el mercado de la Ciudadela y las cercanías del metro Candelaria.

Hasta hace algún tiempo el acceso al predio era restringido (2005) desde la entrada principal. Había un encargado de cuidar el acceso. Después de pasar al encargado, se abría un *“lugar para las reuniones y asambleas”*.

*“[En el predio] se podían ver altares con veladoras, flores e imágenes de la virgen de Guadalupe. A partir de allí y hacia la derecha continuaba un gran pasillo sobre el que había una serie de puertas y divisiones construidas con lámina y otros materiales, que permitía la existencia de distintos cuartos utilizados como habitaciones por cada familia.”<sup>21</sup>*

---

<sup>20</sup> Para esta ubicación urbana, el gobierno federal les apoyo, a partir de las gestiones de sus representantes comunitarios, con \$3, 000.00, para que cada familia rente en lo que se recompone y mejore el predio en la calle López, o consiguen otro espacio, (Pedro, MULT: 2004), de Ruiz Caudillo (2003).

<sup>21</sup> Aquí la referencia a familia no incluye necesariamente a madre, padre y niños sino puede conformarse por abuelo(s), hijo(s), nietos, así como algún primo u otro pariente.

*Hacia la izquierda, se veía una gran escalera que permitía el acceso al segundo piso, donde se repetía el modelo de pasillo a ambos lados. Al final de este gran pasillo se encontraba una segunda escalera estilo caracol, que permitía el acceso a la azotea, en la cual se habían construido cuartos con láminas y otros materiales. En la azotea había espacio para lavar y colgar ropa, y era utilizado por los niños y las mujeres como lugar de encuentro común. Los baños eran comunes, uno para hombres y otro para mujeres, y los lugares para cocinar se organizaban en cada cuarto.” (Ruiz Caudillo, 2003).*



La mayoría de indígenas que asisten al predio de López vienen de San Juan Cópala y se puede considerar la caracterización de esta migración indígena con base en: “la presencia de un miembro de la familia y la comunidad en el nuevo enclave, quien trae, posteriormente y en sucesivas etapas, al resto de la familia nuclear” (Arizpe 1978, 1980 Hirabayashi, 1985; Lestage, 1997). Además, la vinculación permanente (Arizpe, 1980; Hirabashayi, 1985; Sánchez, 1995; Ohemichen, 2001) entre viajes y personas que entran y salen del terruño de origen produce una reestructuración cultural

que se adapta a la ciudad sin perder, en gran medida, su cosmovisión.



### 2.2.3. La calle López<sup>22</sup>



La calle López, en los orígenes de la ciudad colonial, fue un callejón estrecho que ya para el siglo XIX se convirtió en una amplia calle y fue cuna de muchos migrantes españoles que comenzaron a llegar en el siglo XX. Es por eso, que existe una placa en la esquina de López y avenida Juárez señalándola también como *Vía del exilio español*.

Sin embargo, diversos cronistas como José María Barrón no lograron averiguar de donde viene el nombre de López. Esta calle la ocupaba el *Colegio de San Juan de Letrán* fundado en 1548 hasta 1857, cuando fue demolido por las políticas desamortización de los bienes del clero.

Anteriormente el barrio de San Juan de Letrán era un barrio de indios, considerados “peligrosos”.

Una versión acerca del origen de su nombre nos dice que se llama así porque estaba dedicada a Antonio López de Santa Ana, pero cuando cayó en “desgracia” solo le dejaron

---

<sup>22</sup> Aquí no solo hago alusión a la calle que guarda el recinto que ocupan los indígenas triquis, sino también a la producción documental del mismo nombre realizado por Lisa Tillinger y Gerardo Barroso, apoyado por el Centro de Capacitación Cinematográfica (CCC) en 2013.

el nombre de López como muestra de desprecio. Es una versión que carece de todo fundamento.

La versión más aceptada es la del poeta, Juan de Dios Peza, que asegura que en este barrio indio vivió, Martín López, quien fue el carpintero encargado de hacer 13 bergantines<sup>23</sup> con el que Hernán Cortés pudo conquistar Tenochtitlan. Trabajo para el que ocupó aproximadamente 8000 indígenas tlaxcaltecas.

Encontramos años más tarde, en los años 40's del siglo XX, que la incursión del exilio español se abrió paso con refugiados de la dictadura franquista que se manifestó materialmente con la construcción de edificios estilo *Art déco* que se entremezcla con la arquitectura neocolonial de la calle López (*Ver foto 5*).

**Foto 5. Fotograma del documental Calle López, 2013**



**Foto: Ajenjo Cine**

Bajo ese entendido, se puede observar que esta parte del CH es objeto de significativas referencias cinematográficas, ya que, abunda su belleza arquitectónica que

---

<sup>23</sup> El bergantín es una embarcación de dos palos, el mayor y el trinquete, con bauprés y velas cuadradas. Por vela mayor tiene una gran cangreja y, a veces, otra mayor redonda. (Wikipedia, 2014).



generan una atracción visual para quien lo visita. Desde el séptimo arte se han elaborado algunas piezas que retratan esta zona de la ciudad. Y es que, el CH tiene algo más que comerciantes ambulantes y edificios históricos.

Actualmente en esta calle, me parece que existe la apuesta por establecer un vínculo más estrecho entre los habitantes tradicionales y los nuevos habitantes que se funda en su espíritu histórico y antropológico que para muchos involucra a sus actores tradicionales más visibles. Por lo que, me parece importante retomar el documental *Calle López* (2013) para acercarme a la imagen de esta calle a través del cine.

*López es la columna vertebral del barrio de San Juan. Nace frente a la Alameda Central y termina en Izazaga. El documental retrata el ritmo incesante de la calle mediante sus personajes: hieleros, ambulantes, voceadores, artesanos triquis, boleros y vecinos van y vienen. (Marmolejo, 2014).*

El CH, por su arquitectura, refinamiento y elegancia, ha sido filmado desde muchos ángulos. Esta vez, es visto desde sus personajes más “folklóricos” que son referenciados en imágenes en blanco y negro que nos remontan invariablemente a una película de los años 50`s que evoca a la vieja ciudad nostálgica. Esto es clave para entender, a mi parecer, las nuevas forma de abordar el espíritu de las clases bajas que habitan y trabajan en la zona.

Logramos ver ahora lo que los grandes iniciados en los estudios culturales llaman *la visualización de la cultura popular desde arriba hacia abajo*, siempre con una añoranza relajada para entender y comprender la forma en que sobrevive la clase trabajadora. Por lo que algunos artistas, intelectuales y cineastas se disponen a registrarlo:

*“Gerardo, un chilango que creció en Guadalajara y regresó al DF para estudiar cine. Cuando estaban en el CCC, Sony les prestó una cámara de video digital para hacer un demo, aunque no sabían sobre qué tema. Hasta que se adentraron en ese cosmos llamado calle López.” (Marmolejo, 2014).*

Sin más, *Calle López*, nos acerca de manera desinteresada e informal a la cara trabajadora que vive y sobrevive allí. En esencia, la propuesta documental resulta muy loable para entender a la gente de bajos ingresos en su faena diaria. Cosa que me parece insoslayable si realmente queremos acercarnos a los actores de esta calle que no solo sirve

como recipiente de historias, sino como configurador material de la realidad que se construye día con día.

Pero si nos acercamos un poco más a los personajes vemos que hay un universo de actividades y oficios que no resultan compatibles con los nuevos planes y programas de gobierno que indirectamente invitan a personas de altos ingresos a instalarse en el CH.

Basta mencionar lo que señalo Terrazas (2005) acerca del Centro Alameda como bastión del poder económico que no ha podido ser ocupado totalmente por el gran capital. Ante este escenario, quizás la gentrificación en el CH de la Ciudad de México sea un recurso relativamente innovador que comienza a disputar el derecho a la ciudad (a cierta parte de sus habitantes y usuarios) con obras de rehabilitación que buscan mejoras estéticas a la ciudad y una *“alta rentabilidad de las operaciones inmobiliarias y el uso de la ciudad por parte de los actores económicos y políticos como negocio urbano”* (Borja, 2009:13).

**Foto 6. Gerardo Barroso y Lisa Tillinger en el balcón de su departamento en López.**



**Foto: Ajenjo Cine**

La conversión barrial, aunque no es nueva, tiene sus antecedentes más cercanos en calles rehabilitadas como Regina y Madero donde los habitantes y usuarios siguen siendo prácticamente los mismos aunque con matices que impiden que los de bajos ingresos sigan siendo los actores urbanos más deseables en la zona.<sup>24</sup> Ello va sumando nuevos actores.

*“Entre algunos residentes de barrios gentrificados predominan electores de izquierda. Se trata de gente liberal, tolerante, políticamente progresista, antirracista, defensores de los derechos humanos y simpatizantes de movimientos de justicia social, que originalmente no pretendían desplazar a ningún antiguo residente de bajos ingresos. “(Delgadillo, 2010: 839).*

Dicho lo anterior, es importante recordar que la democratización de la ciudad bajo la lógica conceptual del derecho a la ciudad encuentra en la desvinculación del tejido social de sus ciudadanos un obstáculo para reivindicarlo. Por lo cual, se válida y legítima la diversidad económica, política, social y cultural que deriva de la composición mixta del CH y la ciudad en su conjunto.

Esto nos obliga a pensar, si actualmente las políticas públicas y las instituciones que las aplican crean condiciones para que todos los habitantes puedan vivir armónicamente en el CH o solamente veremos el desplazamiento de ciertos grupos sobre otros.

En este sentido, encontramos argumentos pesimistas que observan la gentrificación (Sara



Kendzior, 2014)<sup>25</sup> como un proceso de “hipsterización económica” que implica la participación de actores políticamente progresistas y económicamente conservadores. Lo cual puede coadyuvar, sin desearlo, al desplazamiento de los habitantes retratados en el

<sup>24</sup> En su discurso de reinauguración de la Alameda Central (2012) el ex-jefe de gobierno capitalino, Marcelo Ebrard, señaló: “...de hoy en adelante se garantizará que no se llene de ambulantes... no tengamos indigentes, aunque por ahí no le guste a alguna persona que diga yo eso, pero es la verdad.”. Una verdad que nos dice quienes son los deseables y quienes no.

<sup>25</sup> Toma como referencia para su análisis barrios ubicados en el sur del Bronx, Nueva York (EUA).

documental.

Indudablemente, el tema es amplio y complejo y genera una serie de elementos teóricos y conceptuales que deben ser seriamente tratados de manera más profunda y sólida. Por tanto, hasta este momento de la investigación, me resta preguntarme, ¿que pasará con predios como el que es ocupado actualmente por indígenas triquis en la calle López, que flotan entre lo popular y lo exquisito, en el contexto de un CH con aires de renovación y revitalización de sus espacios urbanos?...<sup>26</sup> Además de esto, ¿la instalación de otros habitantes y usuarios, impulsados directa e indirectamente por las políticas públicas del gobierno, serán un factor de peso para que vayan desplazando paulatinamente a sus cotidianos habitantes y usuarios a otras zonas de la ciudad?...

Creo que eso se irá desentrañando con el paso del tiempo. De lo que estoy seguro, es que la diversidad es propia de toda urbe y debe perseverarse en el CH, sin que eso implique, una ampliación de la desigualdad social que coexiste allí y que se manifiestan entre la riqueza histórica y cultural que atrae a nuevos actores urbanos (a visitarlo y habitarlo) y la pobreza económica persistente que, en todo caso, debe ser solucionada y no expulsada.



---

<sup>26</sup> Como referente contextualizado en otras condiciones, al igual que la referencia anterior, pero que coinciden con el tema del aumento en el valor del suelo podemos encontrar el caso de la *Cooperativa Palo Alto*, en Santa Fe. El conjunto habitacional de los socios cooperativistas se encuentra rodeado por lujosas residencias y oficinas, lo cual provoca una serie de presiones para vender su propiedad común. Esto además genera, una sensible fractura en la unidad de su organización ya que , actualmente se encuentra en litigio la posibilidad de vender o no su terreno al gran capital por parte de algunos cooperativistas que si lo desean hacer.



#### 2.2.4. La casona



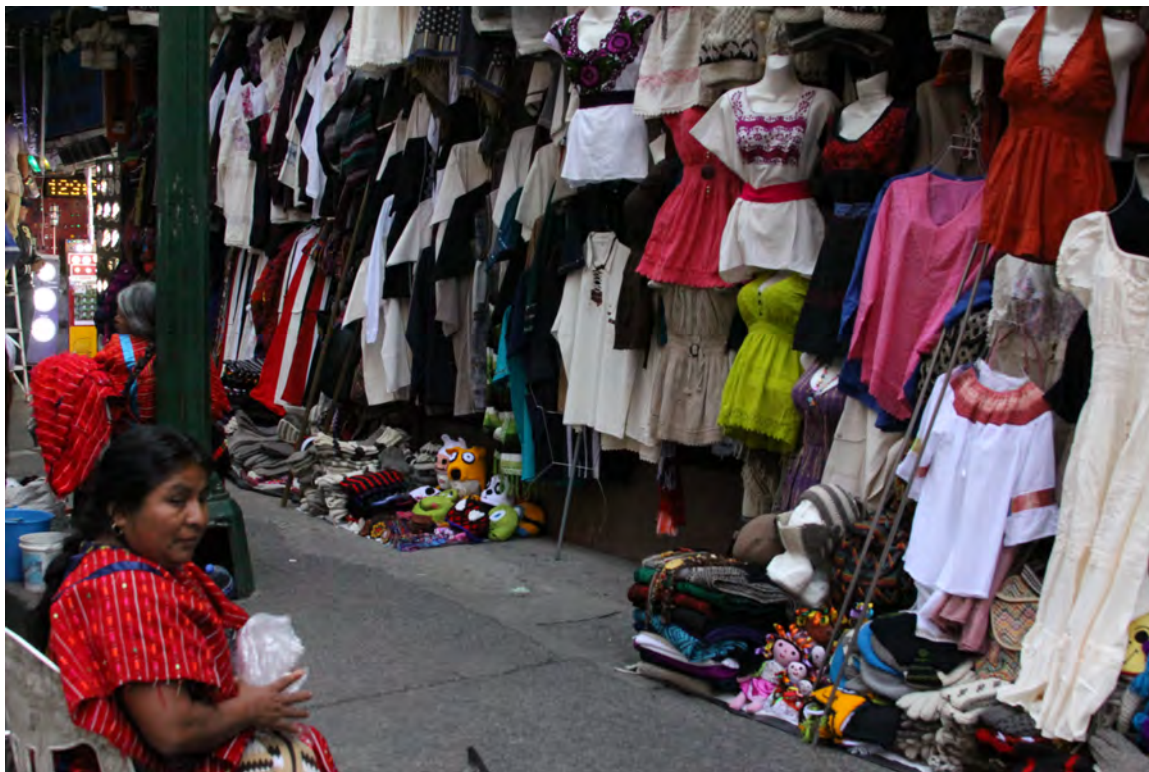
El predio ocupado por indígenas triquis data del siglo XIX, esta inspirado en las monumentales obras arquitectónicas que marcaron la época porfirista. Tiene grandes y bellos salones, que aun en ruinas, continúan impactando visualmente por su refinamiento y elegancia que todavía se puede advertir en sus antiguas estructuras.

Sin embargo, con el paso de los años esta vieja casona se ha ido deteriorando. Situación por la cual, los triquis han establecido una dinámica contraria a los intentos por protegerlo como Patrimonio Histórico de la Ciudad y han hecho las gestiones necesarias para impedir que sea parte del catalogo protegido por las autoridades, ya que eso puede implicar su desplazamiento hacia otros lugares.

De manera que, la apropiación de este predio tiene que ver con otro sentido que escapa a los preceptos racionales de las instituciones encargadas de resguardar este tipo de recintos.

Hay que recordar que durante el periodo cardenista muchas haciendas fueron entregadas a los antiguos peones acasillados que veían en ellas el símbolo de su opresión y explotación. Por lo que se decidió utilizarlas como centros comunitarios para impedir que

alguien más volviera a ocupar la *Casa Grande*, que simbolizaba las estructuras materiales que sostenían el sistema cuasi-feudal, en sus relaciones de trabajo que prácticamente se advertían como relaciones de esclavismo.



Sin ir más atrás, las haciendas henequeneras en Yucatán, que utilizaban mano de obra indígena maya, nos darán luz de lo que se esta hablando y las implicaciones simbólicas que trae consigo el reconciliar los tradicionales usos de la *Casa Grande* con sus antiguas funciones.

Es por eso, que la apropiación de la casona de López se vuelve compleja y atraviesa preceptos culturales e históricos que la dinamizan bajo una reappropriación diferente a las que se plantearía cualquier otro grupo que no ha padecido ese dramático pasado de opresión y explotación.

Es pues que este lugar se configura como un “*espacio de la identidad... que escenifica prácticas comunitarias de identidad y/o que acumulan elementos simbólicos del imaginario colectivo que denotan aspiraciones o nociones de identidad, pertenencia o reconocimiento*” (Morales, 2005:307), por lo que las ideas del grupo expresadas en conmemoraciones, ritos y demás entran en juego con el espacio construido que se



materializa como parte de las prácticas reconstruidas a partir del discurso de poder que representa y que por tanto buscan transformar con las mismas.

Sin más, observamos dos discursos en la casona, el material y el simbólico, que configuran un ambiente difuso pero que se sostiene en los significados e imaginarios de los que habitan y usan esta vieja casona. Hay una memoria colectiva viva que sostiene por los valores agregados que se sostienen en la socialización. Vemos “*una arquitectura que soporta una carga simbólica que la rebasa e impone significados culturales (y con ellos distintas funciones, otros atributos, nuevos valores)*” (Morales, 2005:309), que modifica radicalmente el espacio ocupado y apropiado desde la identidad triqui.



Afirmo entonces que el concepto de *espacio de identidad* es útil para entender la redefinición del espacio arquitectónico con prácticas culturales que construyen y reconstruyen la identidad a partir de las representaciones de la memoria colectiva que los habitantes confieren al

espacio con base en su etnicidad eminentemente urbanizada. Pero a final de cuentas con un origen étnico lleno de capital simbólico y cultural diferente al heredado por la modernidad urbana.

De este modo se vuelven tangibles y visibles los impactos urbanos que tienen los procesos de construcción social de las identidades sobre los espacios ya edificadas que más que apelar a la tradición, en contraparte a la modernidad, lo hacen en relación a la identidad colectiva indígena que se aleja, indudablemente, de la modernidad impuesta desde la colonización europea que aun encuentra refugios discursivos en las viejas construcciones que se posan sobre gran parte del CH de la ciudad.

Además, en la casona podemos destacar que el vínculo por la misma se asocia a lo que Bachelard (2000) denominó como *topofilia*, es decir amor al lugar, por efecto de los valores dominantes de protección que tiene esta casona para sus habitantes y usuarios. Este

espacio “vivido” se caracteriza por la reivindicación étnica de la familias triquis que desarrollan en esta vieja estructura una serie de estímulos afectivos que la llenan de animo y vitalidad bajo figuras imaginativas llenas de intimidad y emociones que se reflejan en las relaciones interpersonales. Se puede afirmar que aquí recuperan las imágenes del *espacio feliz* dejado en Oaxaca.

Estas imágenes son las que crean y dinamiza su identidad en la ciudad bajo otros elementos imaginativos que absorben de la urbe bajo el cobijo y protección del interior de la casona que encuentran como centro y guía para determinar sus prácticas de uso y apropiación étnica hacia fuera de la misma.

“La casa en la vida del hombre suplanta contingencias, multiplica sus consejos de continuidad” (Bachelard: 2000: 37), por lo que se advierte que esta casa es la que sostiene al indígena frente a

las adversidades que le ofrece la ciudad en medio la integración de sus aspiraciones y objetivos que se materializan en este predio. Hay un orden cosmogónico que se establece a través de la continuidad y la referencia triqui cristalizada en esta casa.

La interpretación del predio para sus habitantes y usuarios va en positivo y las fuerzas culturales la orientan a convertirse y modificarse en su “terruño”, en su casa “natal” adoptada en la urbe. Sus recuerdos y reivindicaciones la fijan como un espacio étnico determinado a establecerse como parte de la ciudad sin dejar a un lado su origen triqui.



### 2.2.5. Indígena en la ciudad



Mercedes tiene 20 años. Esta vestida con un huipil triqui mientras teje sentada en una silla que ocupa una parte de la banqueta de la calle López, ya que esta vendiendo los artículos artesanales junto con otros triquis del predio justo fuera de el. Sus artículos se posan sobre la fachada principal de la enorme casa en donde únicamente se asoma la puerta para entrar y salir libremente.

Ella nació en la ciudad de México, sus padres llegaron en 1989. Prácticamente toda su vida la ha dedicado a la artesanía ya que no continuo con sus estudios y solo llego a la secundaria.

El predio y la calle para ella son muy significativos ya que ella nació allí . Me explica muy entusiasmada que sus papás no tuvieron tiempo de llevarla al hospital y que simplemente nació, literalmente, en la calle López. Al paso de los años, asegura que su infancia la vivió feliz debido a que el predio es demasiado grande para jugar entre sus pasillos y divertirse con otros niños.

Sus padres son de San Juan Cópala y ella opina que esta mejor allá:



- *Pues no hay tráfico, no hay carros, hay comida más nutritiva de todo lo que sale de la tierra. Esta más bonito. Nomás que no hay trabajo, es diferente. Aquí uno vende pero allá no. Y la ciudad es bonita pero tampoco te dejan vender pero si puedes hacerlo más o menos.*



Asegura que en el predio todos se dedican a la venta de productos artesanales, pero no todos los que venden se quedan a dormir en el predio. Tienen sus propias viviendas. Actualmente solo son tres o cuatro familias las que se quedan en la casa para cuidarla. A pesar de ello, se refuerza la identidad triqui todos los días en el predio, ya que en la convivencia, todos hablan la lengua originaria y se habla así porque *se respeta la tradición*, aunque nomás sea al interior de la casona y tal vez, con la familia más cercana pero se habla de cualquier manera.

Mercedes, me explica que en el predio a parte de cuestiones de organización política se realizan bodas, bautizos y otras celebraciones religiosas que son parte de la cultura triqui. Abunda:

- *...si es una celebración muy importante como una boda se usa el huipil, flores en la cabeza y el hombre usa pantalón blanco de manta, paliacate y sombrero. Se baila y ya después la novia usa el vestido blanco de casamiento tradicional.”*

Mientras platicamos, le pregunto qué si usa su huipil regularmente y me dice – con un acento defeño que se escucha un poco más lento pero alegre – que:

- *cuando hace frio... [risas]. Si, en las marchas, cuando hay juntas, fiestas familiares y cuando vendo.*

Ella habla de la casona siempre como su casa y ve a Oaxaca como su lugar de origen ancestral y donde nacieron sus padres y están sus parientes. Pero se nota en sus palabras no hay un convencimiento de las grandes diferencias. Menciona que:

- *...es muy diferente, en todas las cosas. Aquí no hay lo que hay allá... por ejemplo: la comida de allá es diferente, el baile es diferente, allá [en San Juan Cópala] no les gusta lo de aquí pero a mí si y también me gusta bailar en la Guelaguetza .*

Hay algo que me intriga en sus respuestas y le pregunto expresamente:

- *¿Cómo te identificas más como mujer indígena o como mujer urbana?*  
- *Como indígena en la ciudad...*

Continuamos charlando y me habla sobre las principales demandas de su organización: vivienda y comercio ambulante. Me dice que muchos de los trabajan afuera de la casa trabajaban en la Alameda Central y algunos siguen trabajando en la Plaza de la Solidaridad, ya que en la Alameda no quieren ver más comerciantes.

Regreso mi mirada al predio y me imagino la casona en sus mejores tiempos. Le pregunto sobre ella y me dice que le gusta mucho, sobre todo porque allí tiene a su familia, su trabajo y también su descanso. Pero lo que más le gusta es el altar donde se encuentra la Virgen de Guadalupe y el Cristo. Menciona que es lo más importante. *“Es como una iglesita para nosotros”*.

Aquí apunto, que esta sacralización de la casa ocurre como un hecho colectivo que lleva consigo un precepto cultural que aterriza no solo en la subjetividad de Mercedes sino en la de todos los habitantes.

La casa se reconstruye como un espacio multifacético por el que atraviesa la herencia cultural religiosa, reflejada en el sagrario, ocupando un lugar privilegiado en el recinto que descubre un tipo de apropiación que se hace visible a través del altar que se adorna con veladoras, flores y la virgen vestida con el huipil triqui con el fin de darle una realce a los aspectos sincréticos expresados en el paisaje cotidiano que se observa en ella.



Este elemento religioso no solo busca construir un escenario vinculado a sus raíces, sino que busca reappropriar y resignificar el espacio construido y dejar huella en la casa ocupada como una forma de retorno a su memoria y a su tradicional identidad étnica.

Por lo que sus creencias y prácticas religiosas que constantemente se desarrollan al interior se articulan y se significan en el espacio exterior al dar su propio carácter étnico y religioso al espacio urbano donde se desenvuelven.

Y es en la calle López donde esta exterioridad de sus prácticas es reflejada y

orientada hacia la venta de sus artesanías convirtiéndose en parte del paisaje común esa diferencia entre la estructura física del predio y el uso que se le da, lo que también nos muestra una simbiosis entre su cultura y la urbe a través de la manifestación del comercio en el espacio público y la sacralización de la casona en el privado.

Finalmente la conversación con Mercedes culmina y ella retoma su tejido mientras ocasionalmente revisa su celular. Las horas pasan en torno a la casa y parece que allí el tiempo va más lento. Las conversaciones toman un lugar importante pero de manera pausada y meticulosa. Hay mucho que hablar pero quizás solo se hable de lo más importante.



### 2.2.6. El segundo nivel de la casona



No es un día de guardar, ni una fecha importante en el calendario triqui. Ahora se respira la calma de los pasillos, salas y patios en la casona.

A mi llegada, parece que nadie nota mi presencia. Paso por la entrada principal y nadie parece intrigarse ya con mi presencia, le saludo y me responden con una sonrisa. Parece que los extraños somos familiares en el predio. Me dispongo a pasear por la casa para tomar algunas fotografías.

Los niños y adolescentes llegan con su uniforme escolar al predio y salen inmediatamente después de dejar sus cosas en su habitación al patio. Otros se concentran en la parte de

afuera, donde sus parientes venden sus productos. Las abuelas simplemente los observan como caminan de un lado a otro en la inmensa casa mientras siguen tejiendo.

Presiento que me siguen con la mirada mientras recorro la casa, pero lo cierto es que el segundo nivel de la casa esta prácticamente vacío cuando no hay actividades sociales o políticas. Se respira un olor a humedad al que me cuesta trabajo acostumbrarme hasta después de unos minutos. No se escucha ruidos ajenos al silencio cotidiano. Me sumo al silencio y camino despacio, me concentro en los murales que describen una historia de cosmovisión y lucha triqui. Se escuchan unas campanas que traspasan los muros de la

casona. Si, unas campanas que se escuchan desde la Torre Latinoamericana y parecen acompañar mi mirada a los murales.

Los murmullos de los que están abajo logran subir por las escaleras mientras que los pasos que suben o bajan las escaleras se escuchan con



un ritmo protocolario, como si en vez de caminar estuvieran marchando hacia el segundo nivel donde me encuentro.

Los espacios son tan amplios que el eco es inevitable y eso me obliga a poner atención a los sonidos. ¿Cuál es el sonido de una casona vieja?, ¿Cuál es el sonido de una ciudad en movimiento cercada por estos antiguos muros?, ¿Cuál es el sonido del albergue indígena que parece inmóvil y ajeno a la modernidad de la ciudad?



Sigo caminando entre los pasillos y me parece que hay idea en los murales de acompañar al visitante en su recorrido hasta llegar a sus espacios más íntimos. A los más intrínsecos de la casa, a los más invisibles para algunos. A los espacios de los residentes indígenas en el CH.

En suma, este espacio físicamente apropiado confirma la compleja estructura triqui, ya que las relaciones interétnicas en la casona parecen ser de parentesco familiar, sin embargo, esto no es así. Lo que si pasa es que las relaciones entre sus miembros logran reproducir ciertos elementos desarrollados en su comunidad consolidándola como un “gran familia triqui” que logra sortear las vicisitudes que les presenta la vida en la ciudad.

Estas normas de convivencia y de armonización en sus relaciones interpersonales están dictadas desde sus costumbres originarias por lo que su lengua juega un papel fundamental en la realización en la re-configuración de su comunidad en la urbe.

Sin duda, son los hombres y mujeres de todas las edades las que con sus prácticas cotidianas logran reinventarse en la ciudad desde su tradición. Esto pone en tela de juicio el carácter vinculante de desorganización y atraso cultural de lo indígena y rural. Vemos en todo caso, una fuerte capacidad de organización que se sostiene en fuertes lazos comunitarios que comunican con considerable fuerza la cosmovisión triqui que se sostiene

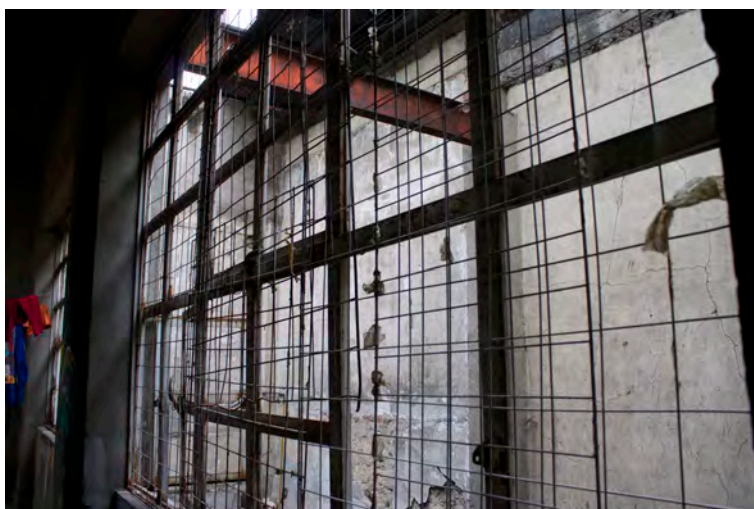
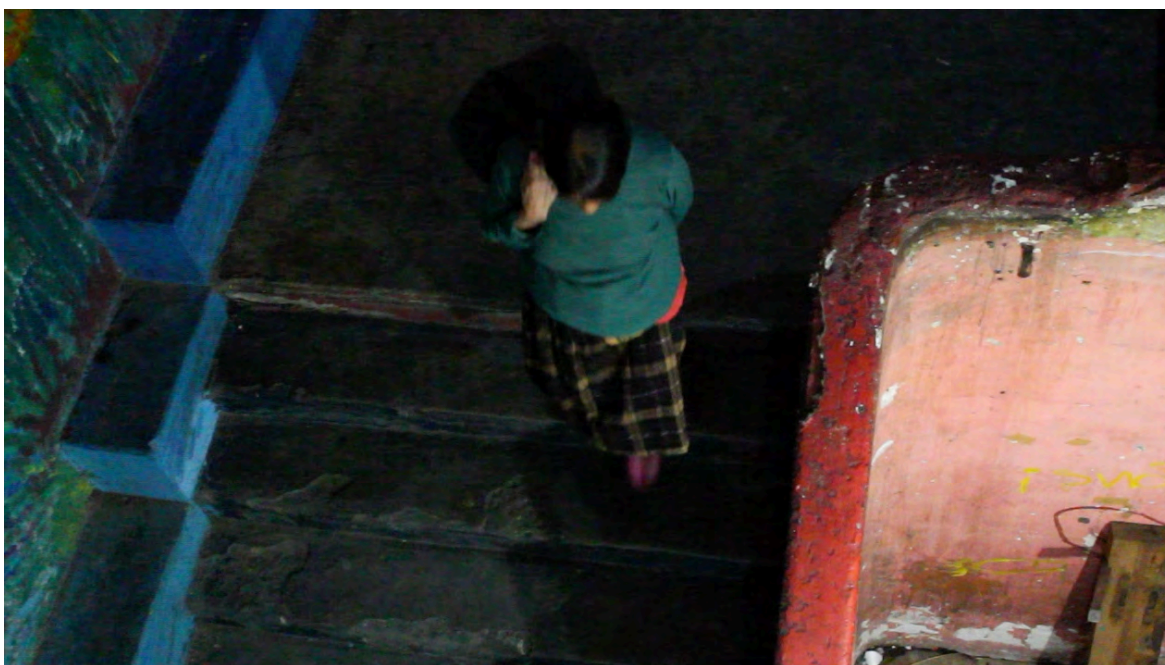


con base en la comunidad. Vemos que está, constantemente se construye y re-construye cotidianamente en su relación citadina y, en las reuniones políticas y religiosas renueva con mayor vigor su carácter cultural indígena triqui.

Esta comunidad re-elaborada en la ciudad logra sostenerse en el predio por la fuerza organizativa que se funda en su tradiciones colaborativas y de solidaridad que coadyuvan a que la organización política les sea leve, es decir, se reconoce que si bien no se ha avanzado hasta donde este



grupo quizás lo desee si se puede asegurar que es la herencia cultural heredada la que los ha mantenido unidos para confrontar la espinosa vida fuera de sus pueblos y comunidades.



Es por eso que la interacción social al interior del predio refleja nítidamente la apropiación simbólica de este espacio urbano que evidentemente es el resultado de un recinto físicamente apropiado que nos muestra una tradicional comunidad triqui recreada en la zona del CH.

### 2.2.7. Desde la azotea



Es un día nublado y se respira el ambiente a humedad de lluvia citadina. Son aproximadamente las seis de la tarde y algunos puestos ambulantes son acomodados en la bodega ubicada en la planta baja del hermoso recinto.







Hay algunos grupos que se forman para jugar baraja en los pasillos centrales que se pueden divisar desde la entrada del edificio. Los amigos que se juntan hablan en su idioma, parecen relajados. Se sitúan en un espacio cercano al altar de la Virgen. Parecen muy tranquilos.

Saludo cordialmente a todos los que se atraviesan por mi camino hacia al interior del predio y me encamino a las escaleras para llegar al segundo piso y de allí avanzar en un pasillo hacia el fondo donde están unas escaleras improvisadas que me llevan a la azotea del edificio.

Camino hacia donde se ve el espacio abierto y lo que

me encuentro son varios lazos de tendederos donde cuelga ropa seca que esta en espera de que alguien la recoja. Admiro el paisaje. La Torre Latinoamericana se ve imponente sobre el resto de los edificios y volteo a la casa y me parece que hay un cambio antagónico en la posible armonización de la arquitectura que me rodea respecto al de este edificio.

De la nada, sale un perro muy pequeño que me ladra y parece que solo quiere jugar conmigo. Lo ignoro en un principio y al final juego con él un poco hasta que sale su legítima dueña de un cuarto muy grande que esta en la azotea. Me saluda de manera muy natural y me dice que: “¿si ando tomando fotos?”. Cada vez me sorprende más la confianza

con que reciben a los peregrinos que paseamos por el predio. Le respondo que si y me presento.

Me platica que estaba realizando sus actividades domesticas y que salió a ver porque ladraba su pequeño perro. Parece que no hay molestia. Me indica que los murales que hay en la azotea los realizaron unos jóvenes graffiteros hace apenas un par de años. Parece no darles mucha importancia y retorna a sus actividades.

Me quedo pensando en el enclave indígena que se forma desde esta perspectiva hacia la ciudad. Están en el corazón del país, no solo de manera simbólica sino materialmente. Observo un rato más los edificios que se alzan sobre la calle López y su alrededores y pienso que la “nación triqui”, en términos formales, le ha arrancado un espacio en la ciudad.

Y es que, entre las distintas formas de apropiación que existen en la casa, el tema recurrente son los murales, ya que son los que bañan la casa con sus historias y sus discursos. Estas huellas de apropiación visibles nos explican básicamente las ideas y los imaginarios que permean la actuación triqui en la ciudad. Nos hablan de sus relaciones interétnicas y con otros grupos, con el poder político y con las distintas formas de concebir la realidad a partir de



la cosmovisión indígena absorbida por la ciudad. Hay una visión en los murales que

señalan su perspectiva sociopolítica siempre atravesada por distintos poderes asentados en al ciudad y en sus pueblos de origen.

El purismo ideológico y cultural no se ve reflejado quizás como lo refieren los mexicanistas que reivindican el mundo prehispánico a través de las distintas expresiones artísticas como la pintura, la danza y la música. En esta casa no es así, hay una idea clara de la cultura triqui en medio de la modernidad y en su máxima expresión material, la ciudad.

El descanso de imágenes e ideas llenas de significado y simbolismo sobre casi todas las paredes del predio me conduce a pensar que la recreación cultural triqui recae en múltiples formas de apropiación que figuran más allá de la toma de la casa y la interacción de sus habitantes. Existe en todo caso en los murales, una forma que impacta y que expresa la apropiación física y simbólica de la presencia indígena de manera permanente que nos expone y revela, que la configuración de la ciudad como mosaico cultural es un hecho por el que avanzamos y en la que los triquis toman partido. No solo con su presencia sino con su participación y acción en todos los planos posibles, lo que implica la constante exploración del espacio urbano con el fin de intervenirlo a partir de diferentes estrategias de apropiación que van desde el uso comercial hasta el habitacional.

### **3. Indígenas en el espacio urbano**

En el apartado anterior, redacté una resumida semblanza de mis estudios de caso, con la metodología propuesta, para permitirme identificar algunos aspectos significativos de la relación entre espacio urbano e identidad étnica, que en conjunto, configuran las formas de apropiación urbana. De modo que, los siguientes apartados teóricos servirán para comprender e interpretar, de manera más amplia, la correspondencia identitaria del indígena con la urbe y su mutua transformación.

#### **3.1. Percepción del espacio urbano**

La percepción del espacio urbano nos remite a la subjetividad de los actores que participan en él. Por ende, sus representaciones están asociadas a los referentes específicos identitarios, culturales y étnicos de los grupos indígenas, que en ambos casos, se manifiestan en la forma de ocupar el espacio.

Sin embargo, hay que recordar que esta percepción nace también de la “*significación de un espacio urbano construido esencialmente sobre una base historicista*” (Wildner, 2004: 62). Por lo que, la significación que envuelve al CH esta relativamente lleno de aspectos históricos que son “determinados” desde el poder, pero que dejan inscribir imágenes creadas y recreadas por este grupo.

Además, tenemos que tomar en cuenta que el espacio físico resalta la materialidad con la que es percibido y que, en la cotidianidad, las formas de uso y apropiación se expresan a través, de la interacción social.

Por tanto, la imaginación y percepción étnica se enarbola en la experiencia, las prácticas y la memoria de la ciudad y su pueblo. Esta razón, interpela la experiencia de otros grupos sociales que la perciben de manera distinta.

La re-significación simbólica del espacio urbano por parte de los indígenas, tanto en el presente como en el pasado, configura una idea-imagen de la urbe que nos remite a un proceso histórico por el que han pasado a lo largo de toda su historia.

Esta diferencia, encuentra su camino con la interacción social y el espacio físico del CH que ejerce una influencia directa sobre su modo de ver las cosas.

En los dos estudios de caso, se observan una serie de representaciones de la ciudad que son producto de la invención derivada de múltiples formas de ver e interactuar con lo urbano. Son un esquema de construcción de sentido que da al imaginario indígena una forma y un contenido que resulta del proceso de selección, apropiación y recreación de aspectos específicos de la ciudad que los vuelven representaciones particulares en sus usos, objetivos y mensajes.

Se advierte que el espacio urbano es entonces factible de ser analizado como resultado de múltiples procesos de percepción, interpretación e invención por parte de los indígenas, dependiendo de donde y en qué situación se encuentran.

Es por eso que diferenciamos y caracterizáramos en dos estudio de caso las formas de expresión indígena como paso fundamental para el entendimiento profundo de su percepción sobre el espacio urbano. Sumamos el conjunto y diversidad de actores urbanos con los que se asocia directa e indirectamente en este momento histórico y en el espacio usado y apropiado que nos revela que sus relaciones sociales influyen en su representación urbana.

La percepción indígena entonces, como vimos anteriormente con Bonfil Batalla (1990), encuentra en la cultura popular un marco para sus representaciones. En la Plaza de la Solidaridad, vemos conceptos e ideas asociadas a la ciudad que se configuran bajo un esquema cultural mesoamericano entrevisto y percibido en los olores, la comida, los gustos, la forma de interacción y quizás lo más significativo, en la forma de apropiarse del espacio, a partir de practicas culturales que encuentran en un territorio específico una materialidad perene al simbolismo de la celebración comunitaria que se muestra como una faceta “anterior” a los preceptos de la civilización universal que sostiene al individualismo y la competencia como los valores más deseables para el *desarrollo* de la sociedad.

En el Predio de López, el rechazo a los viejos contextos de la *Casa Grande* apropiada, la podemos vincular con la vida en las fincas que significaba explotación,



discriminación y desprecio. Por lo que la utilización y apropiación del lugar se dispone ahora para vivienda colectiva, bodegas y espacio para reuniones políticas y religiosas. Esta actitud, muestra una reticencia frente al uso original de lugares tan emblemáticos como esté, que fungían como lugares donde se asentaba el poder económico y político que los oprimía y humillaba. Lo cual resulta inaceptable para ellos. Vemos que su historia incide claramente en este sentido.

Los elementos que componen la percepción indígena en la ciudad, los encontramos también en la forma de nombrar las cosas, ya que ello nos revela también parte de su cosmovisión que atiende al pasado pero sobre todo al presente. *La casa, el trabajo y la recreación* son adjetivos que podemos vincular de manera clara en los estudios realizados, en torno a la significación del CH en su ámbito público y comunitario. En todo caso, restaría conocer, desde la lengua originaria, cómo nombran las cosas para poder determinar de manera más clara su percepción conceptual de las cosas y la manera en que se asumen y se orientan en la urbe.

En suma, la percepción de los espacios urbanos por parte del indígena, nace de la confluencia de su papel como actor urbano frente a la ciudad que lo posiciona en dos formas. Por un lado, desde el anonimato y la invisibilización y por otro, desde la reivindicación de sus prácticas sociopolíticas y culturales.

Esto hay que entenderlo desde el punto de vista de la interacción del indígena con el espacio. Ya que en el caso de la plaza pública, la distinción histórica sobre la cual desarrolla su presencia es atravesada por discursos asociados a la modernidad y el progreso que se contraponen con su forma tradicional de asumir el mundo. Por lo que podemos encontrarlos de manera discreta entre los usuarios, o bien bajo el ropaje étnico como estrategia para vender sus artesanías.

Su lectura de la ciudad entonces entra en sintonía con la suma imaginativa de la cultura urbana que se complementa con un fuerte arraigo cultural que se denota en los puntos de vista sobre el espacio urbano. Así pues, el CH representa para ellos un *lugar para habitar, de trabajo y de recreación* que a través, de la herencia cultural de generaciones anteriores se complementa con el imaginario del indígena contemporáneo.

Asumo entonces que la percepción indígena no es única, sin embargo, se puede encontrar a partir de factores como el espacio y las relaciones intersubjetivas que se

generan y expresan de maneras distintas con una modificación y re-asignación del espacio urbano para su recreación cultural, política y religiosa que se realiza siempre, bajo las representaciones urbanas que se contraen a su cosmovisión indígena.

Hablamos de una apropiación espacial que se nutre con una historia de conflicto y pobreza, que nos describe la ciudad como fuente de esperanza y destierro, en la que pueden instalarse de algún modo bajo los distintos referentes que construyen cotidianamente su ilusión de la ciudad, que es percibida y representada bajo manifestaciones culturales que exhiben su presencia de manera notoria y que, en otras ocasiones, aparece discreta o transformada.

### **3.2. Re-descubrimiento de las identidades indígenas**

La identidades urbanas en la Ciudad de México se observan, en cierto modo, en oposición a las identidades rurales indígenas<sup>27</sup> debido a las sustanciales diferencias que se originan entre el campo y la ciudad. Por tanto, estas diferencias ubican la referencia histórica entre la tradición y la modernidad que abren un debate que hasta la fecha sigue permeando el horizonte sociopolítico del país.

En México, la modernización o más bien su transición hacia ella fue un vía en la que el Estado y la academia, particularmente en los 40's con la industrialización del país, se comprometieron. Su perspectiva hacia lo indígena se observaba como un obstáculo para el desarrollo, por lo que, apoyaron el integracionismo cultural del indígena con intensas políticas homogeneizadoras.

En este esfuerzo se concentraron los primeros trabajos de algunas ciencias sociales en México, ya que se situaban dentro del marco de una política gubernamental orientada hacia la modernización y generación de cambios y estrategias para llegar hacia ese estadio de desarrollo. La clase posrevolucionaria apreciaba los valores de la sociedad moderna que se manifestaban en las relaciones sociales que mantenían con los grupos indígenas.

---

<sup>27</sup> En el plano cultural es difícil advertir cambios sustanciales y significativos entre una comunidad mestiza y una indígena, a no ser por su lengua y vestido. Por ejemplo: las prácticas médicas, la cultura milpera, por citar algunos campos de la vida social siguen siendo compartidos hasta el día de hoy por todas las comunidades rurales mestiza e indígenas.

Sin duda, la lógica política, social y cultural era antagónica a la de los pueblos originarios. Pero lo cierto es que las formas de organización social indígena han continuado reproduciéndose desde la dominación española hasta nuestros días con ajustes culturales modificados. Esto es importante comprenderlo porque la reelaboración cultural indígena en la ciudad ha pasado por procesos similares desde la época colonial:

*“La comunidad fue rehecha después de la conquista, vuelta a congregar y refuncionalizada como proveedora de trabajo superfluo en tributo, especie y trabajo simple. Su economía natural básica, y sus formas sociales y culturales que la acompañaban (propiedad y usufructo común del suelo, relaciones mas o menos igualitarias en el interior, escasa división social del trabajo, vida patriarcal, complejidad pariental y clánica, etcétera) no fueron, sin embargo, sensiblemente destruidas a pesar de que las comunidades se vieron reubicadas en su relación con el exterior, y que el sistema colonial introdujo nuevos valores ideológicos y económicos en su seno” (García de León: 1985, 28).*

Esto nos explica como factores externos a su cultura han intervenido en su identidad colectiva transformándola de manera paulatina. Según, Stuar Hall (1992), *“se trata de una dinámica y relativa atribución de lo propio y lo ajeno que funciona como posible estrategia de inclusión y exclusión y que lleva, por tanto, explícita la construcción social y cultural de un grupo.”* Por tanto, la identidad indígena es reconstruida constantemente en la ciudad a partir de la interacción social y material que se expresa culturalmente ante cada situación.

En este sentido, la identidad indígena en la urbe, es vista por Arizpe (1975), como un proceso de aculturación en la medida en que sus ingresos les permiten habitar y compartir los valores urbanos, mientras que los más precarios logran conservar su identidad étnica de manera más pura. En contraparte, Lina Güemes (1983), nos dice que los grupos indígenas están reunidos y organizados por medio de relaciones que los hacen diferentes a la sociedad y, en esa medida, sus expresiones culturales y formas de vivir van cambiando dependiendo de sus relaciones sociales con grupos urbanos o indígenas. Finalmente, Daniel Hiernaux (2000), utiliza conceptos como “hibridación identitaria” para analizar los procesos de integración de indígenas que viven en las periferias.

Sin duda, la complementariedad de los estudios de caso que abordo nos ofrecen dos formas distintas de avanzar en este tema, ya que aunque la identidad no es algo fijo sino que surge de su renegociación con el espacio urbano, las estrategias que producen y regulan las nociones colectivas sobre una identidad común del indígena en la ciudad son: el de la reivindicación indígena y otra más ligada a la cultura urbana. Ambas estrategias de reconocimiento identitario recaen invariablemente sobre su cultura originaria. En todo

caso, recordemos que la identidad indígena, por consecuencia de la migración, siempre se ha inscrito desde la precariedad en la cultura urbana con matices variopintos :

*(...) En la delegación Iztapalapa, y hacia el oriente en los municipios conurbados de Neza, Valle de Aragón, Chalco, Los Reyes la Paz e Iztapaluca. [Han sido] zonas de las recientes migraciones de campesinos e indígenas. Ahí el crisol urbano es definido por las familias y las redes familiares de origen zapoteco, mixe, amusgo, purépecha, y jóvenes que se agregan en pandillas de cholos, cholopunks, anarcopunks, grafiteros, y en donde el desempleo y la delincuencia juvenil son los problemas básicos, además de la falta de infraestructura educativa y cultural. Considerado como área donde se concentran los altos índices delictivos o de adicciones, en este heterogéneo espacio submetropolitano sobreviven sin “verse mañana” poco más del 60% de los 2 millones 639 mil jóvenes de entre 15 y 24 años de edad (INEGI, 2000), los cuales en los últimos años han sido objeto de las políticas sociales y culturales de exclusión... (Gaytán, 2006: 69).*

En el caso de la Plaza de la Solidaridad, los indígenas interaccionan con grupos de distinto origen étnico que mantienen una relación con el espacio urbano de manera similar, por lo que, sus prácticas y expectativas se van modificando y recreando en consonancia con su interacción social:

*“en convivencia con miembros de otros grupos indígenas establecidos en la ciudad y la población urbana de las colonias populares donde residen, estos inmigrantes crean la cultura urbana en la misma medida en que se tienen que adaptar a ella. Además, y por lo mismo, en la ciudad no existe un solo sistema social y cultural, sino que coexisten varios que corresponden a distintas clases sociales y grupos étnicos” (Arizpe, 1975:208).*

Por otra parte, la presencia de indígenas en la urbe tienen otras consecuencias significativas, ya que la reinvencción étnica que se logra ver en las plazas y lugares donde los indígenas suelen reunirse va marcando una identidad mutada con la urbe:

*“...siempre ha sido rural y de pronto encontramos lo étnico en lo urbano, no solamente en el paisaje urbano, como en el caso de las “Marías”, sino también el tipo de organización social y de actividades culturales. Vemos que las culturas populares urbanas están siendo muy impregnadas de la cultura étnica, pero no de las antiguas culturas étnicas, sino de las nuevas que se van recreando en las grandes ciudades”. (Arizpe,1982).*

Otro aspecto que podemos encontrar en la identidad indígena es el de la lengua, cuya importancia es vital, porque transmite su cosmovisión. Esta práctica la encontramos en el espacio domestico, particularmente en el Predio de López #23, donde parte importante de su ajuste a la urbanidad resulta de la selección de elementos culturales que han adaptado

a sus circunstancias. Por lo que la lengua ha logrado adaptarse a esas circunstancias que terminan hasta donde lo prescribe las exigencias del mundo urbano. Por ende, la acumulación de referentes étnicos son continuamente evaluados y en su caso, transmutados para poder vivir en la ciudad.

Indudablemente, los cambios y transformaciones que adoptan no necesariamente significan una ruptura identitaria, sino una forma de continuidad para poder sustentar su estilo de vida en la urbe.

De manera que las tácticas de sobrevivencia deben entenderse como parte de su resistencia cultural, que no se remiten necesariamente al establecimiento de una cultura estática *per se*. En todo caso, podemos ver la reproducción de su lengua como parte del repertorio que ha hecho posible la permanencia de estas culturas en la ciudad, aun con las transformaciones identitarias por las que han transitado.

Entendemos pues, que las identidades indígenas urbanas son dinámicas y se transforman constantemente modificando su forma de ver y asumir su relación con el espacio urbano. Empero, el puente que conecta lo indígena con lo urbano lo encontramos en su particular forma de entender el mundo, por lo que la reinvención constante de su identidad y la preservación de sus elementos culturales más apreciados, nos explican hasta qué punto los indígenas residentes en la ciudad asumen la urbanidad como un horizonte cultural que logra materializar sus ideas y aspiraciones.

Por tanto, la explicación de las identidades urbanas, con particular interés en lo étnico, se convierte en un tema relevante y que ofrece nuevas perspectivas de comprensión. Ya que los anteriores paradigmas que habían centrado su atención en la identidad se generaban a partir de la relación entre el Estado-nación y sus ciudadanos. Por ende, las explicaciones que se ofrecían desde el Estado y sus interlocutores abrigaban la idea de una cultura e identidad hegemónica, que según la experiencia nacional y latinoamericana con respecto a los indígenas contemporáneos, estaba marcada por un profundo nacionalismo revolucionario que imprevistamente sigue permeando hasta nuestros días.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> El nacionalismo revolucionario aunque no se lo propuso, generó un marcado rechazo hacia los indígenas del siglo XX, debido a su carácter homogenizante que solo buscó la integración de este grupo al proyecto nacional. Negando con ello, la heterogeneidad multicultural y pluriétnica de la nación, reconociendo únicamente el “memorable pasado indígena”, soslayando las demandas de los indígenas contemporáneos. En este marco, el racismo se deslizó de manera “natural”, por todas las ranuras de las instituciones que definen el ritmo económico, social, político y cultural de nuestra sociedad.



Esto, sin embargo parece cambiar poco a poco después de la entrada en vigor del Estado neoliberal en los años ochentas y a más de 20 años de la caída del muro del Berlín y de la puesta en marcha del proyecto de globalización, como ultima expresión del capitalismo, bajo la hegemonía unipolar de Estado Unidos de América y los países aliados, ya que, “la economía mundial se ha unificado mientras que las ideologías nacionales se han fragmentado” (Tamayo: 2005, 15).

Este problema teórico se ha enfocado incluso desde liberalismo, por lo que autores como Charles Taylor han afirmado que el multiculturalismo se ha abordado desde diferentes perspectivas que giran entorno al reconocimiento y a la identidad. Esta última entendida como el ideal de “autenticidad”, que no llega a florecer sin un reconocimiento que parte del dialogo con los “otros significantes”, esto es, la identidad a partir de las relaciones con los demás, con la sociedad. Esto deriva en dos perspectivas, la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia. La primera nos dice que hay que establecer un trato ciego a la diferencia, y se intuye como discriminatoria y como el “reflejo de una cultura hegemónica”. La otra visión parte del reconocimiento de la particularidad y la identidad propia de cada cultura, que implica un estudio cultural comparativo para adentrarse en este debate. En México este debate se presentó de manera más amplia, con la búsqueda de reconocimiento de derechos y cultura indígena por parte de los neozapatistas desde 1994.

Siguiendo a Taylor, entendemos que si bien a diferencia de Canadá en México no se presento un debate desde el Estado neoliberal, aparece en numerosos sectores de intelectuales, académicos y sociales una preocupación por impulsar una discusión sobre la pertinencia de un Estado multicultural y pluriétnico. Esta situación, sin embargo, se advertía también en liberales como Will Kymlicka (1996), al postular que el Estado multinacional se debe configurar con tres fuentes fundamentales compartidas entre sus miembros: valores, una concepción de justicia, y la identidad. Esto con aras de resolver el problema de subordinación de los grupos, con tres tipos de derechos: poliétnicos, de representación y de autogobierno. Estos derechos con el desafío de llegar a la integración nacional y con el afán de solucionar más los “peligros de desintegración de los estados liberales que como respuesta a los problemas reales de las minorías, que suman irreversiblemente a las mayorías empobrecidas y bajo el dominio hegemónico” (Tamayo:

2006, 137). Es decir, el temor de los gobiernos neoliberales es la desintegración de los Estados que han construido históricamente y han autodenominado como democracias.

Esto pone de relieve el papel de las identidades culturales que han sido sistemáticamente subordinadas, a través del racismo y la exclusión. Se trata de los grupos marginales como indígenas pero también podemos incluir a las mujeres, los homosexuales o los niños, entre otros.

Por tanto, al hablar de identidades y su conformación en el espacio urbano, Tamayo (2009) las describe “como una forma compleja y cultural que refleja las contradicciones sociales de la vida cotidiana de los individuos, así como la dialéctica de la resistencia a la dominación” -- con la aclaración que unas buscan --“construir nuevas utopías” y “otras se entronizan el pasado milenario”.

De modo que Stuart Hall (1996) al hablar del concepto de identidad, nos da cuenta de él desde su deconstrucción y desde el campo también cercano al psicoanálisis. Nos dice que, “a diferencia de las formas de crítica que pretenden suplantarse con conceptos “más verdaderos” o que aspiran a la producción del conocimiento positivo, el enfoque deconstructivo coloca los conceptos claves “en el destierro” (Hall: 1996, 226). Son “buenos” para pensar, pero ya fueron superados dialécticamente. Esto significa que la identidad ya no es útil dentro del paradigma en que se generó, pero no se ha elaborado otro que funcione con el mismo fin. Entonces hay una “irreductibilidad” del concepto en relación a la cuestión de la agencia y la política, bajo el campo de teoría práctica discursiva (foucaultiana), como “intento de rearticular la relación entre los sujetos y las prácticas discursivas”. Entonces nos habla más bien de identificación que “se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común”. Nos dice que las identidades están dentro del discurso y en cierto contexto. Se construyen a partir de las diferencias con el Otro. Sobre ello debate con Althusser, Lacan y Foucault, y advierte que en el hombre nada es estable para servir de base al autorreconocimiento y comprender a otros hombres.

Por tanto, los conceptos que hacen comprensible este diálogo los vamos a definir desde la identidad vinculado con lo urbano y con lo cultural. Por lo que, podemos reflexionar entorno a lo que significa no solo los conceptos como tal, sino su incorporación en la formación de prácticas cotidianas que refuerzan o abruman las diferentes identidades, ya que, si bien es cierto, que los Estados multinacionales o nacionales muestran diferentes

formas de tolerancia a ciertas identidades. Lo cierto también es que la globalización ha desarrollado aspectos visibles de la cultura que tienen que ver con el mercado y su sociedad de consumo, pero que se mezclan con lo tradicional y con lo primitivo. Por ejemplo, la identidad musical de ciertos sectores juveniles de la ciudad de México se puede acercar a lo que se escucha en algún rincón de la sierra norte de Puebla o de Europa. Es decir, el mercado ha pronunciado esta fusión de preferencias. El lenguaje se universaliza y se va adaptando y ampliando con diferentes elementos variopintos que hacen de la diversidad identitaria un arcoíris multicolor que es difícil percibir cuál, cómo, cuándo y dónde fue el origen de ciertos aspectos culturales ahora mezclados.

Sin embargo, es importante señalar que otro aspecto que tiene que ver con lo opuesto es la homogenización identitaria, por decirlo de algún modo. Si bien no se advierte como tal, es decir, una uniformización de las identidades culturales de facto, si se asoma un hecho que tiene que ver con el consumo de masas en términos de lo que la globalización económica impone y que impacta en la globalización cultural identitaria.

Entonces, ¿las identidades responde al canon de la globalización imperante? o ¿las identidades locales construyen nuevas identidades globales? Y bien, si todas las culturas son dinámicas y cambian según el contexto temporal y espacial ¿las culturas híbridas son el resultado final de lo que la globalización ha generado? O bien ¿las culturas híbridas son la intermediación entre las cultura hegemónica y la cultura de las minorías, lo cuál configura una nueva cultura que comienza ha ampliarse sobre las demás?

Me parece que las respuestas han de abordarse, con demasiada cautela y reflexión, ya que la globalización es un fenómeno que esta asociado a aspectos, que tienen que ver principalmente con el mercado, pero que como mencione tienen incidencia en otros aspectos tan importantes como la identidad, por lo que su estudio es una entrada al entendimiento y análisis de estas contradicciones y los desajustes que provoca en la ciudad moderna y su confrontación ¿o complementación? con lo étnico y tradicional.

Lo étnico y lo tradicional también hay que verlo como parte de un proceso que se ha sostenido en la cotidianeidad, con base en la mezcla cultural entre lo prehispánico y lo colonial. Como se menciono anteriormente no podemos pensar que lo tradicional tiene que ver con la etapa previa a la conquista sino más bien como una cultura profunda que radica en la civilización mesoamericana que se ha mimetizado indudablemente con la cultura

occidental, que se impuso en el elegantemente llamado “encuentro de civilizaciones” y que permea toda nuestra sociedad, pero que en ocasiones también solo se percibe de manera imaginaria, es decir, que hay un México imaginario que encontramos por ejemplo: cuando prendemos la televisión y nos dejándonos sorprender por sus sociedades de consumo y de oferta cultural. Lo cual nos impide reconocer nuestra propia modernidad.

*“Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, reclusando lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. Los impulsos secularizadores y renovadores de la modernidad fueron más eficaces en los grupos “cultos” pero ciertas elites preservan su arraigo en las tradiciones hispánico-católicas, y en zonas agrarias también en tradiciones indígenas, como recursos para justificar privilegios del orden antiguo desafiados por la expansión de la cultura masiva.” (Canclini: 1989, 71)*

Esta larga cita nos hace explícita la conformación de cultura híbrida, es decir, hablamos de la historia híbrida que se funda en un arraigo de las tradiciones para confrontar la ciudad moderna y así nos podamos adaptar a ella. Por ello, la tradición no significa únicamente ruptura con la modernidad, vista en estos términos, sino una forma de conservación de significados para continuar con la transformación y adaptación cultural que requiere las ciudades modernas. Las culturas híbridas son el referente entonces de las metrópolis modernas, que vinculan la tradición y la modernidad. Por lo cual, el redescubrimiento de la identidades indígenas en la urbe avanza por distintas vías que van desde el mazahucholokatopunk hasta el dirigente de los triquis en la Ciudad de México. Todas ellos en transformación permanente.

### 3.3. Lo indígena moldea el espacio urbano

En la Plaza de la Solidaridad regularmente se manifiestan aspectos característicos de apropiación del espacio urbano por indígenas residentes en la ciudad de México.

Los fines de semana, particularmente la Plaza, retoma elementos culturales de *“las personas que lo apropian y lo usan de acuerdo a su práctica cotidiana”* (Wildner, 2006: 157). Esto significa que el espacio es moldeado no solo con la presencia indígena en si misma sino con el tipo de actividades que pude registrar en mis vistas al espacio. Esta acción es reforzada con la interacción y comunicación que mantiene el grupo con el resto de los actores presentes que allí se dan cita.

*“Pensar el espacio público como producto y productor de un cumulo de prácticas sociales, de movimientos de percepciones y de acciones, nos acerca a la comprensión de las prácticas sociales que lo activan, contextualizan e impulsan a funcionar como una trama de relaciones de poder, conflicto, poder y solidaridad, contractualidad y sociabilidad. El espacio es, como afirma Michel de Certeau (1996: 129, “un cruzamiento de movilidades”, “un lugar practicado” precisamente por los pasos, la mirada y la acción del caminante, del transeúnte, del peatón, del observador.”*(Ramírez Kuri, 2013:622).

Lo que encontré, configura una realidad que se inscribe directamente sobre el espacio urbano. El lugar y lo étnico, se van construyendo por la subjetividad de los actores que llenan de significaciones y representaciones este lugar. La Plaza se transforma a partir de las practicas y usos que subvierten los poderes desde donde fue pensado el espacio en cuestión. Ocurre una ocupación y transformación a partir de las estrategias de apropiación como: el comercio en la vía pública, el sexoservicio masculino, las actividades recreativas y el uso habitacional que dan al lugar.

La construcción del espacio surge solamente a partir de las distintas formas de apropiación y de atribución del significado (Soja, 1989). Por lo que el contenido de estas estrategias asegura que el espacio urbano deje de ser un mero recipiente de contención de actores para convertirse en un espacio material susceptible de ser moldeado por los indígenas. Se transforma desde los procesos sociales y culturales en el que el sentido del lugar implica un reconocimiento de sus contenidos con los que se carga de significado.

Las perspectiva teórica de Guitart (2006) interpreta el sentido de lugar con base en una construcción social que se convierten en ello, en un *lugar*, por la experiencia y acción



que hacen los individuos sobre esté. Esto se articula con lo mencionado por Lindón (2006) que nos explica que son las prácticas cotidianas las que forman el espacio “*vivido-concebido*” a partir de la experiencia y la subjetividad de los actores. Por tanto, el baile, la instalación de sonido, el bote de basura desbordado, los lazos amarrados a los árboles y postes, el ligue, el comercio informal, la lengua indígena, el arte callejero, los modos de interrelacionarse, el olor a mariguana, las mascararas artesanales, los modos de ocultar la identidad étnica, los problemas de violencia... y los más mínimos detalles registrados en la Plaza, convierten a los indígenas y otros grupos en poseedores de la Plaza, ya que, la transforman material y simbólicamente.

*“Los migrantes [indígenas] hacen de un “no-lugar”<sup>29</sup> un espacio propio, que surge de la necesidad y del irresistible deseo de tener uno propio donde poder reproducir la identidad, reconocerse en los otros y trazar una memoria compartida que los funda, los reúna y los una. En este sentido, no sólo las ciudades que absorben a los indígenas los permean con su cultura, sino que el espacio urbano es trastocado por la cultura indígena. En una especie de reapropiación de espacios que ancestralmente les pertenecían o bien como parte del proceso de reorientación y redistribución demográfica que experimenta el país en la actualidad ante las tendencias globalizadoras, en donde todos buscan su lugar en el mundo. La experiencia migratoria guarda un vínculo estrecho entre identidad y subjetividad en su doble sentido, afectar y ser afectados, por ello los migrantes se revaloran a sí mismos como indígenas y a los otros ampliando sus relaciones sociales y generando nuevos vínculos. En este proceso de reconocimientos entran en juego emociones, significados e imaginarios.”* (Olivares, 2007: 311)

Los espacios como escenarios del comportamiento (Hiernaux, 2006) son una característica que envuelve el espacio urbano en todas las esferas cotidianas: la pública y la privada. La ciudad entonces se convierte en un escenario de las prácticas.

Estas prácticas, según Rapoport (2003), forman el “*paisaje cultural*” que se establece a partir de la interacción entre acciones humanas y el paisaje “*primario*” que se desarrolla en el tiempo, cuanto más modificado esta el paisaje por los hombres, tanto más cultural es. Bajo este entendido, los paisajes más modificados son culturales por excelencia.

En el caso del predio de la calle López, lo podemos ubicar, sin duda, como un lugar de referencia (Auge, 1993), ya que materializa física y simbólicamente lo étnico en un recinto histórico. La apropiación del inmueble no solamente es de su espacio físico sino

---

<sup>29</sup> En el sentido que lo desarrolla Marc Auge, Los no lugares, espacios del anonimato: una antropología de la sobre modernidad, Gedisa, México, 1999.

también de lo simbólico si nos atenemos a las prácticas y usos que se desarrollan no solo en su interior sino también hacia fuera.

En la casona, vemos que la pertenencia indígena no solo se define por haber nacido en un lugar compartido sino por participar, aun viviendo en la extraterritorialidad, activamente en la vida social, cívica y religiosa que demanda la comunidad local asentada en la calle de López. Esta participación es “*un escenario de prácticas a través del cual se recrea [el pueblo] como entidad social*” (Cohen, 1999:9), lo cual, nos ofrece una mirada al espacio urbano desde los grupos indígenas.

La casona la podemos ver no solo como algo físico sino también cultural porque esta cargada de significados, experiencias, arraigos y sentidos que sus habitantes van creando cotidianamente. Por lo que, no podemos soslayar como su visión cultural ha modificado el uso y las prácticas que se observan en este lugar.

Vemos por ejemplo que: la iglesia que congrega a la comunidad en el pueblo de origen esta representada en el altar que se ubica en el pasillo central del inmueble como uno de los lugares más significativos e importantes en su interior pues, se convierte en el escenario para reconstruir socioculturalmente a partir de la religión, los procesos complejos que involucran afectos, reconocimiento, identidad, valores y organización social. “*Los edificios y los asentamientos son la expresión visible de la importancia relativa atribuida a diferentes aspectos de la vida y de los distintos modos de percibir la realidad.*” (Rapoport, 1972:67). Se explica la intervención indígena sobre la casona como un fenómeno cultural que moldea su forma arquitectónica a partir de la organización social triqui.

De allí que dentro del inmueble, se muestren actitudes simbólicas que se asientan sobre una casa ya establecida con otros fines, es decir, con jerarquías de uso y asignaciones distintas a las que ahora tiene.

La distribución interior refleja una actitud hacia las posesiones económicas de manera distinta porque no es solamente la majestuosidad histórica de la casa la que se busca mostrar sino el simbolismo cultural y político de la etnia triqui, a través de murales, banderas, carteles políticos y otros atributos que se relacionan con el sentido religioso del grupo, el funcionamiento de la casa como almacén, la amplia entrada siempre abierta, la ropa tejida en venta tapando la fachada exterior de la casa, entre otras cosas, que en suma

observamos como la simplificación de las fuerzas culturales que moldean la casa bajo la influencia indígena.

En este sentido, podemos decir que el espacio urbano es re-interpretado desde la cosmovisión indígena que modifica el paisaje urbano con la creación de una comunidad cerrada y autosuficiente en medio de la ciudad. Esta situación, la podemos abordar desde los caminos planteados por esta organización, que involucran no solo una lucha política por sus derechos sino también por territorio.

En materia de vivienda, los indígenas triquis han logrado concretar, a través de programas gubernamentales, unidades habitacionales<sup>30</sup> en los que se consideran aspectos culturales que se fusionan con la heterogeneidad del lugar donde se asientan. Podemos ver entonces que sus lazos comunitarios los extienden por otras partes de la ciudad.

Esto nos marca que los procesos por intervenir el espacio urbano trascienden a lo simbólico y buscan establecerlos materialmente en torno a como entienden y definen a su comunidad fuera de su lugar de origen. Recurren al tema de la vivienda no solo como un lugar para estar sino de manera recrear sus procesos comunitarios. Es por eso, que señalan que los departamentos ofrecidos por instancias gubernamentales no satisfacen el uso que culturalmente asignan a sus viviendas<sup>31</sup>, pese a ello, a través de su intervenciones buscan establecerlas lo más cercano posible a esas necesidades.

En la calle López, vemos como se establece una comunidad indígena extraterritorialmente y que incide en la urbe través de la producción del espacio urbano, ya que las identidades étnicas en el centro histórico tienen un impulso desde el espacio vacío que generan y llenan de significado.

Por tanto los procesos de apropiación que ocurren en la Plaza de la Solidaridad y en la calle López, los podemos asumir en general como el resultado de la interacción entre los indígenas y el paisaje urbano que desde esta valoración constituyen espacios urbanos producidos y moldeados por las manifestaciones culturales indígenas.

---

<sup>30</sup> Unidad Habitacional Triqui, se ubica en el metro Potrero.

<sup>31</sup> Trabajos como el de Santiago Ortiz (2012) nos dan cuenta del programa de vivienda para indígenas residentes en el DF otorgados a través del Instituto de Vivienda del Distrito Federal (INVI), donde recupera la percepción de los indígenas sobre sus viviendas en la calle Guanajuato, número 17 y 125 de la colonia Roma. En su trabajo nos muestras las inconsistencias del INVI por desarrollar conjuntos habitacionales satisfactorios para este grupo a partir de las percepciones de este grupo en cuanto al uso que culturalmente desarrollan en sus viviendas, quienes entre otras cosas, viven aislados del resto de la colonia debido a su origen étnico. Ya que por su idiosincrasia indígena son objeto de rechazo y discriminación por sus vecinos.

### 3.4. El espacio urbano determina lo indígena

La entrada de los indígenas al mundo urbano esta determinado, en primera instancia, por las estructuras materiales construidas en su entorno. Hablamos de edificios, calles y plazas que tienen un significación cultural que determina o condiciona el comportamiento y las interacciones sociales realizadas allí. De tal suerte que las modificaciones arquitectónicas de un espacio y el simbolismo que buscan mostrar pueden alterar la relación entre sus actores y con ello determinar o condicionar el tipo de comportamiento asumido.

Sin duda, la Plaza de la Alameda, es el mejor ejemplo para observar este caso ya que después de la remodelación (2012) deja de convertirse en el principal punto de encuentro de muchos grupos indígenas por las restricciones impuestas y la forma arquitectónica que dificulta la reproducción sus actividades tal como se realizaban anteriormente. Esta plaza era ocupada por sectores populares que asistían con regularidad gracias al espíritu de libertad y festividad que llenaban la plaza. Esto no quiere decir que dichos grupos dejen de asistir, sin embargo, encontramos un ánimo contrario al que mantenían anteriormente. El resultado es una “plaza “domesticada” después de su rehabilitación.

*“Los intentos de renovación urbana en el centro histórico muestran una tensión entre un discursos que apela a lo “común” y al disfrute del espacio público por parte de una población definida genéricamente como “la ciudadanía” y una lógica de producción del espacio que se acerca mucho a lo que ha sido definido como ciudad insular y urbanismo insular (Bidou y Giglia, 2012: Duahu y Giglia, 2008), que procede por proyectos autorreferentes, insensibles al tema de la integración con el espacio circundante y ajenos a la problemática del espacio público urbano como tejido conector de toda la ciudad. En el caso del centro histórico de la Ciudad de México, los espacios que han sido rescatados hasta ahora no son tratados como parte del espacio público urbano, sino como lugares especiales, casi como enclaves, sometidos a reglas específicas y que es necesario proteger y defender del desorden y de las contaminaciones que pueden llegar desde afuera. De este modo, la política de renovación ahí aplicada amplifica – en lugar de disminuir – las desigualdades entre los espacios urbanos , generando espacios de primera a un lado de espacios totalmente abandonados y privados.” (Giglia, 2013:28).*

Bajo estas condiciones, el uso y apropiación del espacio urbano por grupos indígenas esta condicionado por las estructuras materiales que la conforman y la

significación cultural que evocan. En otras palabras, el CH ofrece a estos grupos espacios diferenciados por una línea invisible que se generan desde el gobierno local, los empresarios, los mecanismos especulativos del mercado inmobiliario y otros actores afines. En suma, estas diferencias en el espacio determinan su asignación en la ciudad. No hay que olvidar que los discursos vigentes sobre la modernidad, inciden en gran medida en la percepción de los habitantes de la Ciudad de México y en los espacios que reclaman, por lo que los indígenas bifurcan sus caminos en medio de una modernidad inacabada de la cual también son partícipes, siempre bajo su propia idea.

Por tanto, podemos hablar de un diseño arquitectónico para legitimar las relaciones culturales de discriminación, a partir de los sostenido por Arturo Ortiz Struck (2012) quien retoma el tema de la invisibilización del servicio domestico en conjunto residenciales<sup>32</sup> para destacar que el constante estímulo de ello genera una auto-invisibilización, no solo en los espacio privados, sino en el resto de los espacios urbanos.

De manera que la suma de los elementos físicos y simbólicos de la ciudad tienen una incidencia cultural sobre los indígenas, transformándolos de acuerdo a lo que viven, sienten, perciben e imaginan. Goodney (1973) lo explica así:

*“La conducta de las personas esta influida imperativamente por los procesos de percibir, sentir y pensar, por la información que se recibe, por las experiencias personales, por la cultura y por las etapas dentro del ciclo de la vida [que se producen en el espacio urbano] que a su vez, las imágenes mentales establecen significados de los lugares y condicionan las actuaciones de los individuos” (Goodney(1973:8).*

Además del sentido dicotómico del espacio urbano, el físico y el simbólico, existe el de su relación con el sujeto. El espacio que lo rodea actúa con un sistema de reglas o de elementos físicos, sociales e imaginarios que dirige e incide en sus acciones.

---

<sup>32</sup> “El arquitecto Ricardo Legorreta, recientemente fallecido, en el año 2010 fue designado como ganador número 56 de la medalla de oro del Instituto Mexicano de Arquitectos (AIA). (...) Entre los proyectos de Legorreta destaca un conjunto residencial cerrado en la zona de Santa Fe llamado “Los Patios”, en cuyas casas los cuartos de servicio son un ejemplo de la invisibilidad de las empleadas domesticas. Además de estar junto a los estacionamientos, y salvo una pequeña ventana que da al patio de servicio, estas recamaras prácticamente no tienen iluminación ni ventilación natural, para llegar a ellos hay que pasar por la cocina, el área de lavado y el patio de servicio para finalmente entrar en esta habitación. No hay manera de salir de esta recámara sin pasar por los espacios principales de la casa, la cual supone un encierro permanente. Si bien sus dimensiones son suficientes para alojar a dos personas, es imposible pensar en un closet decente, o colocar cómodamente una televisión. En el proyecto el baño de servicio es reducido para dar alojamiento a un closet que da servicio al estacionamiento...” (Ortiz: 56, 2012).



Esto genera también una incidencia en sus percepciones sobre el lugar, que en el caso indígena, es visto y utilizado de formas muy diferentes.

Esta situación nos muestra que la incidencia o determinación de lo urbano sobre lo indígena se despliega por ámbitos políticos, culturales, económicos y sociales que se descifran en la orientación de sus prácticas vistas solo en ciertas parte de la urbe, como la Plaza de la Solidaridad y la calle de López, que se ubican en la zona este del CH, donde prevalecen el uso de la vivienda popular y las actividades tradicionales debido a su atributo “popular-domestico-tradicional” (Meffert, 1995:63), mientras que en el oeste del CH predominan las actividades “caras-profesionales-modernas”, que nos revela que su experiencia de asignación se realiza de acuerdo a los establecido en la ciudad con todo lo que ello implica, en los términos referidos anteriormente.

Esto nos obliga a pensar si lo urbano subordina a lo étnico no solo en los espacios geográficos sino sobre todo en el plano cultural y el de las identidades de forma más trascendente que cuando pensamos en la incidencia étnica sobre la urbe. Por lo que aquí entramos en el terreno donde lo simbólico, lo histórico y lo geográfico se funden para la construcción de lo urbano escapando a las proyecciones elaboradas por distintos sectores oficiales que se topan, en sentido estricto, con las diversas formas de apropiación del espacio urbano tal como se presentan en mis estudios de caso, donde observamos manifestaciones de lo indio, de lo occidental y, en última instancia, de lo híbrido.

Para Canclini (1990), este proceso se motiva porque “la cultura moderna se realiza negando las tradiciones y los territorios”. En este sentido, el planteamiento nos hace pensar en la tradición y su vínculo con la autonomía y la dependencia intergrupal y por otro lado, en la modernidad, siguiendo a Canclini, como una esfera que se da principalmente a través del mercado de consumo. Y que en este sentido tiene que ver con la predominancia de lo “ingenuo o popular” como aporte del mercado internacional, a través de las industrias culturales. En este sentido, la modernidad se ofrece como un recurso que se distingue del pasado, es decir, que lo ve como algo ya superado. Pero hasta aquí se pueden plantear las siguientes preguntas: ¿Por qué los promotores de la modernidad sienten cada vez más preferencia por el pasado?, ¿el pasado ofrece ofertas culturales que el mercado no puede cubrir? Quizás allí radique también una forma de ver al indígena y como se puede ver y “vender” asimismo en la plaza pública, esto es, como un elemento del mercado que ha

sido visto culturalmente como un personaje “primitivo” que atrae a propios y a extraños por su carácter “pintoresco y folklórico”<sup>33</sup>.

Sin embargo, la consagración de la modernidad modela una degradación de la historia que se presenta en México de manera más evidente, por ejemplo: a través de las distintas acciones de los individuos y grupos que vislumbraban en los conceptos de orden y progreso, la entrada a la modernidad. Recordemos al gobierno porfirista durante su aventura por convertir a la capital del país en una ciudad afrancesada y refinada. Situación que en la actualidad ha sido presentada de nuevo bajo esquemas de otro tipo y con otros impulsos, ahora con la iniciativa privada que está en conexión con el mismo espíritu modernizador. Esta vez con la idea de renovación del centro histórico capitalino.

En este caso la modernidad, presente en la ciudad por antonomasia, precisa la recuperación de sus espacios a sus “verdaderos propietarios”, es decir, los empresarios. Es posible entonces que los espacios tomados por grupos ajenos, como los indígenas instalados en la calle de López, sean “lanzados” a otras zonas de la urbe, donde la modernidad no los alcance.

*“No es improbable que la Ciudad Museo [centro histórico capitalino] de la etapa posmoderna sea una combinación de Ciudad Empresa y Ciudad Señorial. Empresa porque se trata de convertir por cualquier medio la rentabilidad de las acciones urbanas que se puedan llevar a cabo en el centro. Señorial porque abre la posibilidad de convertir en realidad la esperanza de hacer del centro un museo, en los mismos términos que Iturriaga, usado y disfrutado para quien pueda pagarlo. En general se busca rescatar la ciudad tradicional, hacerla un espacio aristocrático, de estilo borbónico, vivirlo con los antiguos modos de vida urbana, con una identidad mexicana criolla. Habría que, para eso, regresar los edificios históricos a sus dueños originales, las clases medias altas, y redimirlos con la idea de la casa casta.” (Tamayo: 1998, 344).*

Aquí nos remitimos de nuevo al espacio urbano como lugar de negociación entre lo tradicional, lo híbrido y lo moderno. Estas características nos definen también el tipo de identidad que desarrollan a partir de su relación con la ciudad. Tamayo (2005) nos dice que la relación entre la identidad y el espacio urbano se tiene que ubicar a partir de lo material, lo simbólico y lo imaginario. Esta relación muestra las expresiones de identidad que se manifiestan en el espacio urbano.

---

<sup>33</sup> Como lo menciona el texto de *La Ciudad de México, una historia* de Serge Grozinski el caso de las mazahuas que utilizan su vestimenta para causar un efecto en el turismo y en la población citadina para vender sus productos y así poder sobrevivir. Es una práctica común entre muchas mujeres indígenas que comercian en el espacio urbano.

Observamos que los indígenas que frecuentan la Plaza de la Solidaridad, ocupan y usan un espacio público de manera amorfa y discreta, por el sentido de significación que lo urbano representa para ellos, un espacio para la modernidad en el que se dejan de lado ciertos elementos tradicionales de su lugar de origen.

Sin embargo, en la calle López, el sentido de lo urbano entra en la casona a partir de su relación económica y política que define sus actividades al interior y exterior de ella, no podemos soslayar, por ejemplo, que el uso del vestido tradicional en la ciudad se puede presentar como una herramienta valiosa para ofrecer sus productos artesanales mientras que en sus pueblos originarios perdería el mismo efecto.

De tal manera que los efectos de lo urbano sobre lo indígena resultan diversos y distantes pero en la gran mayoría de los casos se visibilizan en la incorporación de elementos culturales urbanos como: la lengua, el vestido, la música, el baile, la comida, la moda, entre otros. Podemos decir entonces que la tensión de lo indígena con la modernidad muestra el grado de incidencia de lo urbano sobre lo indígena, ya que está se inscribe por excelencia en la ciudad. En ese sentido, su relación con la urbe puede ser profunda o imperceptible pero de cualquier modo el espacio urbano determinara, en gran medida, sus prácticas.

#### **4. Conclusión. Transformación mutua del indígena y la ciudad**

El indígena contemporáneo residente en la Ciudad de México ha transitado por diversas formas de observar la urbe y conectarse con ella. La homosexualidad o bisexualidad del sexoservidor en la Plaza de la Solidaridad ha pasado desapercibida por muchos ciudadanos que recorren a diario la zona céntrica de la ciudad, pero seguramente al pasar por la calle López han notado la venta de artesanías triquis a las afueras de la casa que habitan. No podemos pensar que la identidad indígena sea solo una en la ciudad.

Desde una perspectiva identitaria, nos damos cuenta de que las técnicas que requiere la modernidad no necesariamente se desliga de las demandas de este grupo, por lo contrario, artefactos tecnológicos son aprovechados y utilizados para desarrollar ciertas tareas cotidianas, sin embargo, hay un bosquejo en nuestra sociedad de observar lo indio en la ciudades como algo muerto, algo que pertenece al Museo Nacional de Antropología o quizás a alguna comunidad perdida en la selva chiapaneca. Por lo que su mirada hacia lo indígena en la ciudad quizás lo busquen en los artesanos de ciertas zonas turísticas donde aparecen ataviados con sus trajes típicos.

Hay una sociedad indígena moderna en la ciudad que no se ha aculturizado del todo, que mantiene su matriz cultural indígena y logra con ello sostenerse en pie desde su idiosincrasia. Ellos han sabido encarar, aunque últimamente de manera escéptica, los vaivenes sociopolíticos de la vida urbana. Han establecido diferentes modalidades de apropiación que los han hecho crecer en cuanto a su participación e incidencia en el espacio urbano.

Estas habilidades prácticas, por llamarlas de algún modo, han establecido un constante intercambio de valores y actitudes que muchos indígenas, sobre todo jóvenes, tienen con la ciudad. Hay una revaloración de la ciudad como mosaico cultural en el que lo étnico se ajusta siempre bajo matices cambiantes, debido lo que revisamos anteriormente, a la urbe que genera condiciones para cambiar y transformar la imagen del indígena “aislado e ignorante de la vida urbana” a activo militante de una organización de comerciantes ambulantes, por ejemplo.

Es precisamente la migración, en primer término, lo que le permite recorrer diversas experiencias culturales, que se vinculan también con las nuevas tecnologías como el internet, la comunicación instantánea por celular, la televisión, entre otras, que convierten al “indio” en cholo, skato, punk, vendedor ambulante, policía, militar, estudiante, sexoservidor, líder indígena y demás identidades que fluctúan entre lo tradicional, lo contracultural. Esto sin duda, se acompaña de un constante cambio de actitud en la forma simbólica que el indígena le proporciona a la ciudad.

Una protesta indígena frente al INVI por mayores recursos para vivienda, un vendedor de artesanías en medio de la plaza, un casa ocupada por triquis, un albañil indígena con una playera de *Metallica* que toma el camión rumbo a Santa Fe, indígenas en una marcha defendiendo la tierra, etcétera, conforman un mar de escenas cotidianas que requieren de estrategias más profundas para poder seguir presentes en una ciudad que los excluye. Por ende, las prácticas son muchas y muy variadas y dejan huella en la ciudad. Es una historia de conflicto y apego por una urbe que se transforma complejamente con su presencia. Es una historia que recorre laberintos, en medio de la pobreza y la exclusión que muestran que solo es posible vivir y sobrevivir con la arriesgada y azarosa transformación de la ciudad también para ellos.

Es posible que la transformación mutua entre los indígenas y la ciudad sea un tema poco analizado, pero desde mi punto de vista, es un fenómeno que abarca dimensiones históricas y políticas importantes si queremos avanzar en la propuesta de inclusión a partir de la diferencias en la ciudad de México. Además, me parece importante que todos los pobladores indígenas y mestizos de los pueblos y comunidades de México accedan, desde sus propios términos a la democracia, la justicia, la libertad y la igualdad dentro y fuera de su lugar de origen.

Por tanto, la manera de analizar este proceso de transformación mutuo en periodos posteriores, opino que debe ser con base en las referencias bibliográficas que den cuenta de la cosmovisión indígena, que nos acerque a lo que en su andar por la ciudad buscan mostrarnos o en su caso, ocultarnos.

Pienso que el estudio del espacio urbano con este y otros actores debe observarse en dos sentidos: el primero tiene que ver con la estructura material y simbólica de la urbe y, el segundo, con la identidad urbana que no solo nos transmite



el actor sino también en la que podemos adentrarnos si queremos entender al actor urbano en cuestión, como una persona llena de significaciones y motivaciones emocionales y racionales que actúa conforme a intereses que, positivos o negativos, construyen a la ciudad a partir de su cosmovisión y prácticas simbólicas.

Esto debe ser analizado en conjunto, las experiencias y prácticas del sujeto junto con las estructuras materiales y simbólicas del espacio urbano, para entender los procesos de transformación mutua, entre lo étnico y la ciudad. Esto nos dará luz para entender las representaciones sociales de los grupos indígenas y analizar la relación amorfa que mantienen con la ciudad, pero que de cualquier manera sucede cambiando permanentemente su identidad étnica y definitivamente también, la imagen de la ciudad.

Por ende, el futuro de estos grupos se sostiene desde la herencia cultural y las relaciones intergrupales abiertas. Por un lado, la invisibilidad de este grupo avanzará en la medida en que siga siendo objeto de discriminación. Por otro lado, las estrategias de acción de este grupo se seguirán asumiendo desde la tradición cultural que en relación con los demás grupos no indígenas moldearan su estrategia de apropiación de los espacios urbanos. Además opino que la selección de lugares a los que recurrirán seguirán siendo los espacios residuales debido a que carecen de regulación y control, lo que les permitirá seguir gozando de la libertad que les ofrece el espacio público con todas las complicaciones que ello implica.

La suerte de la casa apropiada para fines comerciales y de vivienda étnica y popular seguirá siendo un espacio para la venta, el esparcimiento, la organización política, la religiosidad...etcétera, siempre y cuando la comunidad adopte tácticas que refuercen su capacidad de negociación con los intereses que coexisten en la zona del CH que últimamente han redoblado sus esfuerzos por redensificarlo y desarrollar múltiples proyectos de negocios modernos y habitacionales que dejan una estela de luz y sombra que cubre todo el CH bajo una ola gentrificadora de la que quizás puedan salir mal librados. Eso lo veremos con el tiempo.

De manera que los grupos indígenas en la ciudad, en general, tienen varios caminos que recorrer, uno de ellos es el de la transformación identitaria como forma de evitar la discriminación y adaptarse a una ciudad que los excluye o bien, la

transformación de la ciudad para buscar una urbe que se ajuste a sus marcos de significación.

Quizás encontremos más caminos y pequeñas veredas que amplíen el andar de los indígenas en la ciudad en su relación con el espacio urbano pero son estas dos, que mencione, las que constantemente se interpelan mutuamente y hacen de esta ciudad un gran mosaico cultural que habla de la multiculturalidad que alberga y con la que cotidianamente es construida y reconstruida, tanto en el plano material como en el simbólico. Son pues la ciudad y la etnia, dos elementos que se construyen recíprocamente y que hay que tomar en cuenta si queremos avizorar parte de los problemas y oportunidades que surgen de la trama de una megalópolis que fue construida esencialmente por un contexto pluri-étnico y multicultural que hasta nuestra época se sigue manifestando plenamente con diversas expresiones sociopolíticas y culturales.

Es pues la ciudad, cuna y recipiente de estas expresiones que le dan vida y forma a una urbe que reclama diversos tipos de recursos y servicios que pueden mejorar sustancialmente la calidad de vida de sus habitantes, pero que margina la diversidad cultural que desborda por sus calles, plazas, parques, hitos y recintos que nos habla de una ciudad profunda que surge abruptamente transformándola y cambiando su imagen al tiempo que la ciudad cambia, determina o condiciona clara o sutilmente la cultura e identidad de los indígenas residentes en el espacio urbano.

Esté es un proceso histórico de transformaciones mutuas que ha ocurrido de forma permanente hasta nuestros días.

## Bibliografía

AGUILAR, SEVILLA, VERGARA (coordinadores). *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli*. PORRUA, UAM, CONACULTA. México. 2001.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación en México*. UNAM. México. 1957.

ARIZPE, Lourdes. *Indígenas en la ciudad. El caso de la Marías*. SEP/SETENTAS, México, 1975,

\_\_\_\_\_. *Migración, etnicidad y Cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*, El Colegio de México, 1978.

AUGE, Marc. *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa. Barcelona. 1993

BACHELARD, Gastón. *La poética del espacio*. FCE. México. 2000.

BONFIL, Guillermo, *La teoría del control cultural en el estudio de proceso étnicos*, Papeles de la Casa Chata, No. 3 CIESAS, México, 1987.

BORJA, Jordi, *Espacio público y ciudadanía* en Nestor García Canclini (coord.) *Reabrir espacios públicos*. México. UAM- Plaza y Valdez. México. 2004.

CARDOSO de Oliveira, Roberto “*Etnicidad y estructura social*”, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México, 1992.

CORDOVA, Arnaldo. *La política de masas del capitalismo*. ERA. México, 1984.

\_\_\_\_\_. *Formación del poder político en México*. ERA. México, 2000.

DE CERTAU, Michel. *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana. México. 1999.

DUAHU-GIGLIA. *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*. UAM-SIGLOXXI. México. 2008

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. 1989.

HARVEY, Henri. *Espacios de esperanza*. Akal. Madrid. 2003.

HOFFMAN- SALMERÓN (coords), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, CIESAS, Orstons. México. 1997.

MOLINARI, María Sara, “La migración indígena en México”, en: Nolasco, M. (comp.), *Aspectos sociales de la migración en México*, Tomo II, SEP-INAH, México, 1979.

OEHMICHEN Bazán, Cristina, “Procesos de construcción de la etnicidad en contextos urbanos. Indígenas en la ciudad de México”, en prensa.

LEFEBVRE, Henri, *Crítica de la vida cotidiana*. Siglo XXI. México, 1972.

LEWIS, Oscar, “Urbanización sin desorganización. Las familias tepoztecas en la ciudad de México”, en: *América Indígena*, XVII (3), Julio, 1957, Instituto Indigenista Interamericano, México.

LÓPEZ Bárcenas, Francisco. “San Juan Cópala. Dominación política y resistencia popular. Edit. UAM-X/MC Editores, México, 2009.

TAMAYO, WILDNER (coordinadores), *Identidades urbanas*, UAM. México. 2005.

VALENCIA, Rojas, Alberto. *Migración indígena a las ciudades grandes , medias y pequeñas en La migración indígena en las ciudades*. INI-PNUD. México. 2000.

WARD, Peter, México: una megaciudad. Producción de un medio ambiente urbano. CONCACULTA-ALIZANZA. México. 1990.

WILDNER, Kathrin, *La plaza mayor, ¿centro de la metrópoli?. Etnografía del Zócalo de la ciudad de México*. UAM. México. 2004.

ZICCARDI, Alicia (coord.), *Ciudades del 2010: entre la sociedad del conocimiento y la desigualdad social*. UNAM, México, 2012.

### **Artículos y ponencias**

ALBERTANI, Claudio “Los pueblos indígenas y la ciudad de México. Una aproximación.” *Política y Cultura*, número 012, UAM-X -Centro de Atención al Indígena Migrante (CAIM). Distrito Federal, México. 1999.

ARIZPE, Lourdes. “Migración indígena: ¿oportunidades de desarrollo o problema no resuelto?”, en: México indígena, No. 13, Año 2, Nov-Dic. 1986.

ARRIETA, Ainara, “El trato social hacia las mujeres indígenas que ejercen trabajo doméstico en zonas urbanas” *Documento de Trabajo* No. E-08-2008. Dirección General Adjunta de Estudios, Legislación y Políticas Públicas, CONAPRED. Distrito Federal, México. 2008.

BONFIL, Guillermo, “Sobre la liberación del indio”, en: Nueva Antropología, Año II, núm. 8, México, 1977.

CARDOSO de Oliveira, Roberto, "Identidad étnica, identificación y manipulación", en: América Indígena, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XXXI, No. 4, p.923-953.

\_\_\_\_\_, "*Urbanización y tribalismo: la integración de los indios terena a una sociedad de clases*", Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales, no. 63, México, 1972.

CHÁVEZ ARELLANO, María Eugenia, "Imágenes y expectativas de algunos mazahuas en la ciudad de México" .*Gazeta de Antropología* N° 20 Texto 20-07, Portada Resumen Abstract, Universidad Autónoma Chapingo. México,2004.

CONTRERAS Suarez, Enrique, "Migración interna y oportunidades de empleo en la ciudad de México", *Perfiles de México en 1980*, Vol. III Siglo XXI Editores, México, 1992.

DE LA PEÑA, Guillermo "Los estudios urbanos en la antropología británica", en M. Estrada, R. Nieto, E. Nivón y M. Rodríguez (eds.). *Antropología y ciudad*. CIESAS- UAM Iztapalapa. México. 1993.

DELGADILLO, Víctor. "La política del espacio público y del patrimonio urbano en la Ciudad de México. Discurso progresista , negocios inmobiliarios y buen comportamiento social". UACM. Presentación en XII Coloquio Internacional de Geocrítica. El control del espacio y los espacios de control. Barcelona, 5-10 de mayo de 2014. Univiersat de Barcelona.

GARCIA CANCLINI, Néstor "¿Ciudades multiculturales o ciudades segregadas?" *Debate Feminista. Ciudad, espacio y vida*, Abril. Año 9, vol. 17, Distrito Federal, México, 1998.

GIGLIA, Ángela, "Entre el bien común y la ciudad insular: la renovación urbana en la Ciudad de México". ALTERIDADES, 2013. 23 (46) pp. 23-38.

GÜEMES, Lina, "Enclaves étnicos en la ciudad de México y Área Metropolitana" en *Anales 1983*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México, 1984

MORALES, Jorge, "Los espacios de la identidad y la socialización de la memoria colectiva en el ámbito urbano". ANUARIO DE ESPACIOS URBANOS, 2005 (2): 305-333.

VICTORIA-MORALES, "Espacio urbano, memoria colectiva y la vida urbana". ANUARIO DE ESPACIOS URBANOS, 2007:13-38.

OEHMICHEN, Cristina. "Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México". *Villa Libre. Cuadernos de estudios sociales urbanos*. No. 6, Bolivia, 2010.

ORTIZ-TAMAYO. "Metodología cuantitativa en la enseñanza del diseño: arquitectura y espacios urbanos" ANUARIO DE ESPACIOS URBANOS, 2001.



TERRAZAS, Oscar, “La centralidad metropolitana en la ciudad de México, en Ariel Kuri, Sergio Tamayo (coords) Los últimos cien años. Los próximos cien...UAM. México, 2004.

NIVÓN BOLÁN, Eduardo. Reseña de “Usos e imágenes del centro histórico de la ciudad de México” de Jérôme Monnet”. *Alteridades*, julio-diciembre, año/vol. 8, número 016, UAM-I. Distrito Federal, México.

VARGAS BECERRA, Patricia Noemí, FLORES DAVILA, Julia Isabel. “Los indígenas en ciudades de México: el caso de los mazahuas, otomíes, triquis, zapotecos y mayas. *Papeles de población*, octubre-diciembre, número 34, UAEM, Toluca, México, 2002.

ROMER, Marta, “Los hijos de inmigrantes en la ciudad de México. Una propuesta de identidades étnicas.” *Dirección de Etnología y Antropología Social*. INAH, Distrito Federal, México. 2005.

## **Tesis**

CASTILLO Agreda, Laura Andrea, “Mujeres migrantes, bellezas distantes, representaciones y prácticas sociales en torno a la belleza-adequación de cuerpo femenino en seis mujeres indígenas migrantes en la ciudad de México”. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 2010.

BRAVO Marentes, Carlos, “Presencia indígena en la ciudad de México y su zona metropolitana”, Tesis de Maestría de Antropología Social, ENAH, México, 2001.

ESPINOZA Müller, Francisco Acatzin, “Indígenas residentes en la ciudad de México: Prácticas espaciales e imaginarios de la ciudad para el futuro”, Tesis Maestría en Antropología Social, ENAH, México, 2010.

GAYOSSO Ramírez, José Luis, “Apropiación y disputa por el espacio público urbano: el tianguis de artesanías de Coyoacán”. Tesis de Doctorado. UAM-X. México, 2010.

GAYTÁN Santiago, Pablo, “Territorialización y desterritorialización de los movimientos culturales metropolitanos (1994-2003)”, Tesis de Maestría en Diseño (Estudios Urbanos), UAM-A, México, 2006.

INSUA Canales, José Luis. Tesis Antropología-ENAH. México.2008.

JIMENEZ Ayala, J.L. Héctor, “Formación de una comunidad indígena en la ciudad de México. Historia reciente de los ñaños de Guanajuato 125 de la colonia Roma (1995-2010)” , Tesis de Licenciatura en Historia, ENAH, México, 2013.

LARA, Millán, Alberto. “Dinámica urbana y de vivienda en el Centro Histórico de la Ciudad de México”. Tesis de Maestría en Planeación y Políticas Metropolitanas. UAM-A. México, 2012.

LOEZA Luna, Pablo Alberto, “Relatos de una mujer rural trabajadora domestica en la ciudad de México”. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México. 2009.

MARTÍNEZ, Ramírez, Uriel. “Mercantilización de los espacios públicos dentro del procesos de gentrificación del centro histórico de la ciudad de México: El caso de la Alameda Central”. Tesis de Licenciatura de Geografía. UNAM. México, 2014.

OSORIO Rodríguez, Verónica. El sistema jurídico de los triquis en la ciudad de México. El caso de la organización no gubernamental Maíz en Iztapalapa 1994-2001. Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, ENAH. México.2005.

PALOMARES Galván, Jerónimo, “Cómo sentimos la exclusión social los otomíes: El caso de un grupo otomí de la colonia Roma”, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México, 2013.

PARDO, Ana Melisa, *Tesina Inserción laboral y residencial de los indígenas inmigrantes a la Zona Metropolitana del Valle de México. Los casos de la delegación Cuauhtémoc y el municipio de Naucalpan*, FLACSO-MÉXICO, 2008.

REA Angeles, Patricia, “Migración femenina y su impacto sobre la identidad y las relaciones de genero: el caso de las mujeres juchitecas en la ciudad de México”. Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México, 2006.

ROMER Zakrzewska, Marta Dorota. ¿Quién soy? La identidad étnica en la generación de migrantes indígenas en la zona metropolitana de la ciudad de México. Tesis de Maestría Antropología Social ENAH, México, 2003.

VILLALVA Jiménez, Carlos Patricio. La prostitución masculina en la ciudad de México: El caso de jóvenes indígenas migrantes, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México, 1998.

## Curriculum Vitae

Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

En el 2014 participé como conferencista en el Instituto Gino Germai de la Universidad de Buenos Aires (Argentina), en la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia con mi proyecto de investigación “*Indígenas en el espacio urbano*”. En 2012 estudié un diplomado de *Etnografía y Cultura Política* en la UAM Azcapotzalco. He colaborado como investigador y organizador del VII Taller Internacional de la Etnografía Urbana “*Análisis de la Protesta*” en 2008. También he participado en seminarios del departamento de sociología de la UAM-A y seminarios internacionales de trabajo como el de “*Actores y procesos latinoamericanos de la participación política*” celebrado en México en el 2008; asimismo colabore en el proyecto de investigación: “*Acción de protestas en el Distrito Federal*” del programa PALAPA-ANR-UAM-A que se llevo a cabo de septiembre a diciembre de 2008 en la casa de la primera imprenta.

En el plano laboral, en el 2011, coordine el proyecto: “*Diseño y desarrollo de herramientas audiovisuales de auxilio para la detección y tratamiento de violencia infantil en el núcleo familiar*”, para Gestión para el Abasto Social, A. C. en coinversión con el Gobierno del Distrito Federal. Asimismo colabore en los diferentes objetivos que persigue la organización como el programa de abasto semanal, de salud y de apoyo al ejercicio de los derechos sociales y ciudadanos.

Actualmente estoy inscrito en la Maestría en Diseño en la Línea de Estudios Urbanos y participo como Consejero Académico por el sector estudiantil del Posgrado de Diseño ante el Vigésimo Consejo Académico de la UAM Azcapotzalco.